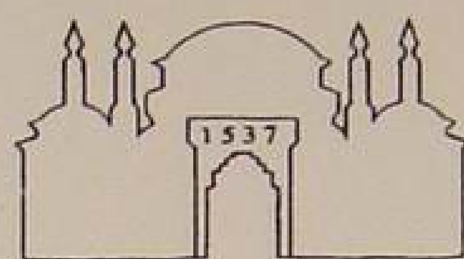




THE GHAZI HUSREV BEG LIBRARY
THE CATALOGUE OF ISLAMIC MANUSCRIPTS
**CD ROM**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Signature | 2905 | Kat. br. | 673 | Volume: | 01 |

Title: حاشية مطالع الانظار في شرح طوالع الأنوار لابن افضل

ḤĀŠIYA MAṬĀLI' AL-ANẒĀR FĪ ŠARḤ ṬAWĀLI' AL-ANWĀR LI'BN AFDAL

Author: حميد الدين بن افضل الدين الحسيني

Ḥamīduddīn b. Afḍaluddīn al-Ḥusaynī

908. /1502.

Rewriter: - -

Place of transcription: - -

Date of transcription: / 17. st.





٦٥

٩٠

٧٧

وتعوا حيص بيص

٨٧

٧٥

٥٠

٢٥

٥٠

١٠

١٥



حاشية مطالع

لسيد مطالع الانوار في المنطق
لسراج الدين الارموي معجم ٤٢٧

حاشية على مطالع الانظار
شرح طوالع الانوار
لحميد الدين المعروف بابن افضل
المتوفى ٩٠٨

لكاتبه خويدم العلم والكسب
قاسم دوبراجا
كان الله عونه





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله قوله ضمن منع الخطبة متضمنة للاشارة الى معظم مقاصد
علم الكلام وفيه ايماء الى ان الاحسن ان يقصد بالبسملة التيمن ليكون معتدا به فافهم فانه دقيق قوله
براعة للاستهلال من برع الرجل براعة اذا فاق على اصحابه في العلم او غيره وهي في الاصطلاح كون
الابتداء مناسبا للمقصود قوله والحمد هو الثناء والنداء على الجميل اي على الجميل الاختياري كما ذكره
وان احتيج الى التاويل في بعض المواضع قوله بهذا التعريف صادق على الاستهزاء فلا يكون صحيحا وذكر
بعض الافاضل ان الاستهزاء ليس بثناء فلا حاجة الى ما زاد بعضهم من قوله على التبجيل لقول الثناء
هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم كما فسره به ذلك الفاضل وقد يفسر بالذكر بالخير وليس في مفهوم الثناء
شيء يخرج الاستهزاء فتدبر قوله والحق سبحانه هو الموصوف جعل المص الحمد مختصا للذات الواجب الوجود
المستحق له بالذات وهذا مشكل لان الحمد لا يكون الا على الفضيلة او الفاضلة فلا يكون ذاته تعالى
محمودا عليها وحله ان معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية التي ليست غيره وان لم يكن عينه
وعبارة ان يخ من نوع اشارة الى هذا ثم تلك الصفات اما اختيارية كما ذكره بعض المحققين ومنع
اقتضاء الاختيار الحدوث واما بمنزلة افعال الاختيارية لانبائها عن افعال الاختيارية او يكون الذات
كافيا فيها قوله مولى النعم اشارة الى استحقاق الفعلي قوله فهو المستحق للحمد اي استحقاقا ذاتيا وفعليا
قوله على طريقة المتكلمين يعني ان الطريق المشهور عندهم الاستدلال بخصوصيات الآثار على وجود
المؤثر مثل ان الجسم حادث له مؤثر والعرض الحادث له مؤثر فيعني قوله من الاستدلال على وجوده
بمصنوعاته هو ان طريقة المتكلمين الاستدلال على وجوده تعالى بمصنوعاته المخصوصة المستندة اليه
بالذات هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام قوله واظهر المصنوعات اشارة الى ان المص خص الارض
والسماء بالذكر لكونهما اظهر المصنوعات مع اشتمالهما على ساير مما وكرعاية هذا المعنى قدم الارض على
السماء مع رعاية السجع وفي تخصيصهما بالذكر ايضا نوع ملاحظة معنى الاية الكريمة قوله فالقضاء
عبارة آه قال المحقق في شرح الاشارات القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرايطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم وفائدة الجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والحاصل

وما معها

وما معها موجودة في القضاء والقدر مرتين قوله والباري تعالى عز شانه لا يشارك شيئا آه وهذا مما لا
يستطلع عليه ان شاء الله تعالى قوله الى حقيقة كنهه فلا رسم له يوصل الى ملاحظة كنهه كما هو شان
بعض الرسوم وليس المراد نفي اللازم البين مطلقا فافهم ولا تغفل قوله اعلم ان الحكم كما ستاتي في الشرح
ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر فتبصر قوله اخذ في حمده تعالى احمده وح لا يتوهم عدم كون المص حامدا
ولو اقتصر على قوله الحمد لمن آه يمكن ان يتوهم انه ليس بحمد لانه اخبار كما هو اصله والاخبار عن الشيء لا يكون هو ولا منه
فلا يكون المص حامدا للافعال فقد اندفع توهم عدم كون المص حامدا واما توهم ان قوله الحمد لمن آه ليس بحمد
فمما يندفع لانا نقول بانه هذا قول اجمالا على الاتصاف بالكمال فهو من افراد الحمد الاجمالي وايضا يجوز ان يكون
الخبر عن الشيء فردا من افراد الشيء كما اذا قلت الخبر يحتمل الصدق والكذب وفيه تامل قوله وبالجملة حرف
النفس اه حمل الشكر على المعنى الاصطلاحي دون اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه
لانه اكمل فتامل فان في كلامه قد يتوهم احتمال آخر قوله ولما كان كل سعادة آه هذا شروع في توجيه
ارداف التحميد بالصلوة فاشار اولا الى وجوبها العقلي وايده بالنقل وثانيا الى وجوبها الشرعي
بقوله وقد امرنا الله تعالى اذ الامر للوجوب كما بين في موضعه واما الوجه المشهور وهو ان استفاضة
المطالب يتوقف على المناسبة بين المفيض والمستفيض وهي منتفية بيننا وبين الله تعالى فوجب
التوسل والاستعانة بتوسط ذي جهتين يناسب بهما المفيض والمستفيض ففيه رائحة الفلسفة
فتدبر قوله اخذ جواب لما قوله يقال اضاءت النار قال صاحب الكشاف الاضاءة فرط الانارة ومصداق
ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهي يتعدى ولا يتعدى قوله واستتار الجبروت
صفات الافعال قال الفاضل المحشي صفات الافعال وسائل الى معرفة صفات الذات فجعلها
استارا لانا سبها الا من حيث التوسط اقول اعلم ان البقعة الباصرة اذا ضعفت تحتاج في رؤية الخطوط
الدقيقة مثلا الى آلة متوسطة كالزجاج وهي اذا كانت في غاية الصفاء وسيلة الى ابصار المبصر
على الوجه التام لا يقال انه ساتر واما الزجاج الذي لم يكن في تلك المرتبة يقال انه ساتر في الجملة اذا عرفت
هذا فنقول ان العقول البشرية الضعيفة قاصرة عن ادراك ذات الله تعالى وصفاته الذاتية فيحتاج
الى وسائل صفات الافعال وان كانت وسائل الى معرفة الصفات الذاتية بوجه لكنها لما لم تكن
وسائل الى معرفتها بكنهها ولم تكن كاشفة عن حقائقها كشفا تاما جعلت استارا فتدبر ثم قال



ولا يبعد ان يقال شبه الجبروت بالاستار فى المنع عن الادراك فانا متى قصدنا ادراك صفاته الذاتية
يبادرنا منه صفاته الفعلية التى من شانها ان لا تنافى فكانها تمنع عن ادراك صفاته الذاتية ولاجل
ذلك يبادرنا فى صفاته الثبوتية الحقيقية ويمكن ان يقال شبه صفاته الذاتية بالاشياء المستورة
فاستتبع ذلك التشبيه اطلاق الاستار على الجبروت اذ تشبيهها بالاستار وقد اخذتك مما يدور فى
خلدى فى هذا المقام فانصف وآمن بما جاء ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قوله لان موضوعه
ذات الله تعالى اقول اعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود من حيث هو هو
غير مقيد بشىء وقالوا امتاز عن الالهى هو المباحث عن احوال الموجود مطلق باعتبار ان البحث فيها
على قانون الاسلام اى على وجه نسب الى القواعد الشرعية ورد عليهم صاحب المواقف بانه
قد يبحث فى الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال الامور لا يعتبر وجودها فى الخارج سواء كانت
موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل والمتكلمون لا يقولون بالوجود الذهنى حتى يؤخذ الموجود اعم من
الذهنى والخارجى ويكون البحث عن الاحوال المذكورة بحثا عن احوال الموجودات الذهنية والجواب
اما اولا فلان البحث عن المعدوم والحال من لواحق وسيلة الوجود وعن النظر والدليل من المبادى
واما ثانيا فلان كثيرا من المتكلمين يقولون بالوجود الذهنى فيحتمل ان يقول به من يجعل منهم موضوعه
الموجود واما ثالثا فلانه يقال سلمنا ان المراد الخارجى والبحث عن احوال الامور المذكورة بحث عن
احوال الموجود الخارجى بان ويل كما قولوا البحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل بانه هل يعاد الموجود
بعد العدم وهل ليس فليتامل واما رابعا فلان ايراد المباحث المذكورة يجوز ان يكون على سبيل الحكاية
كما هو شان بعض المباحث المذكورة فى الامور العامة والاعراض والجواهر واما خامسا فلانه انه يكون
ايراد المباحث المذكورة على سبيل المبدئية لبعض المسائل فافهم واما المتاخرون فذهب منهم القاضى
الارموى الى ان موضوع الكلام ذات الله وصاحب الصحايف الى انه ذات الله تعالى من حيث هى هى
وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى واختار الشارح هذا حيث قال لان موضوعه
ذات الله تعالى وذوات المخلوقات وجهة الوحدة هو الموجود صرح به شارح الصحايف ولا يخفى
عليك ان ما اورده صاحب المواقف على المتقدمين كما نقلناه وارد عليهم ويمكن ان يجاب ببعض الاجوبة
التى ذكرناها ثم زدنا ما ذهبوا اليه بوجهين الاول قد يبحث فى الكلام عن احوال الممكنات من حيث

اسنادها

اسنادها الى الله تعالى وفيه ما فيه قبل لا يجوز ان يكون ذلك على سبيل المبدئية اجيب بان ذلك البحث
قد يكون غير بين فلو تبين فيه لكان من مسائل فلا بد ان يرجع الى احوال الموضوع وليس كذلك ولو
بين فى علم آخر لكان الكلام محتاجا الى علم اعلى شرعى او غير شرعى وبان مبادى العلم انما بين فى علم اعلى فمبادى
الكلام لا بد ان يكون بينة بذاتها فلا مجال لايراد ذلك البحث الغير البين على سبيل المبدئية فى الكلام
وكلاهما مردودان بما ذكره الشيخ فى الشفاء من ان مبادى العلوم قد يكون بينة بنفسها وقد يكون
غير بينة فتبين اما فى ذلك العلم نفسه فيكون المبداء المبين بمسئلة غير متوقفة عليه مبداء باعتبار ومسئلة
باعتبار آخر واما فى علم آخر اعلى او ادنى فالبحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد وان اورد
على سبيل المبدئية لا يجوز ان يبين فى علم الكلام فتعين البيان فى علم آخر الثانى انه لا يجوز ان يكون ذات
الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لانه يلزم احد الامرين اما كون اثبات الصانع بينا بنفسه او مبينا فى علم آخر وكلاهما
باطلان اما اللزوم فظاهر لان موضوع كل علم ما هو مسلم الانية فى ذلك العلم اى لا يبين فيه فالانية اما بينة
بنفسها او مبينة فى علم آخر واما بطلان الامر الاول لان ذات الله تعالى غير بين بنفسه اى غير بين الوجود
لانه نظرى واما بطلان الامر الثانى لان سائر العلوم الشرعية تستمد من الكلام لا سيما اثبات الصانع
وهذا تصريح فى ان المراد ما ذكرناه واما ما قالوا موضوع كل علم ما هو مسلم الانية فى ذلك العلم لان اثبات
الاعراض الذاتية للشىء انما يتبين بعد اعتبار وجوده وما ذكره الارموى من ان ذاته تعالى مبين فى
الحكمة ومسلم فى الكلام اى ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام واثباته من مسائل الالهى باطل قطعا لان اثباته
هو المقصد الاعلى فى الكلام كما اشار اليه بقوله لا سيما اثبات الصانع تعالى اى اقامة البرهان على وجوده فليتامل
واجاب الشارح عن هذا الوجه بقوله بل لان المبين بالدليل حاصله ان ما بين بالدليل وجود الذات
كما اعترفتم به والوجود اى المطلق زايد اى عارض للذات فيكون من جملة الاحوال المبحوث عنها فى العلم
فينبغى ان يبين وجود الذات فى ذلك العلم فلزوم احد الامرين محال قال الفاضل المحشى لا يصح جعل الوجود
المطلق من احوال موضوع هذا العلم الا اذا اخذ على وجه يكون عرضا ذاتيا له وتحقيقه ان الوجود المطلق
مشترك بين جميع الموجودات والاحوال المشترك لكونه اعم من موضوع لا يكون عرضا ذاتيا له بل عرضا غير
ذاتى اذ العرض الذاتى يجب مساواته للموضوع كما حققه فى موضعه فى الحال المشترك الذى يبحث عنه
فى العلم يجب التقييد بقيد مخصص لموضوع ذلك العلم فالوجود المطلق ليس بعرض ذاتى لشىء من الموجودات



فاذا جعل من احوال ذات الله تعالى يقيد بالوجود مثلا يقال الله تعالى موجود بوجود واجبى واذا اخذ
على هذا الوجه يكون عرضا ذاتيا له تعالى فتامل وبهذا اندفع ما ذكره فى شرح المواقف من ان الموجود المطلق
مشترك فلا يكون عرضا ذاتيا والوجود الخاص جزئى حقيقى لا يحمل على الشئ قطعا على ان ما ذكره يقتضى ان
لا يبين وجود شئ فى علم اصلا وايضا كون الوجود الخاص جزئيا حقيقيا يمنع الحمل بالمواطاة لا حمل الاشتقاق
والكلام فيه ثم رد الشارح ذلك الجواب بقوله فان قيل اثبات وجود الموضوع وتوضيحه ان وجود
موضوع العلم لا يثبت فيه والا لكان وجوده من اعراضه الذاتية كما ذكره المجيب وكل عرض ذاتى يتوقف
اثباته على وجود الموضوع والوجود الموقوف عليه ان كان عين الوجود الموقوف يلزم توقف وجود الموضوع
على وجوده وان كان غيره يلزم ان يكون للموضوع موجودا مرتين ويعود الكلام فيه فى اصل الكلام ان وجود
موضوعه لا يبين فيه فيلزم احد الامرين والجواب بعد المساعدة على التوقف الذى ذكره فى ساير الاحوال
انه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يعنى الوجود اذا لم يكن من الاعراض الذاتية للموضوع بل
اعراضه الذاتية امورا غير الوجود فيكون البحث عنها اى عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع
مسلما فى ذلك العلم مبينا فى علم آخر ولا شبهة ح فى توقف الاحوال على وجود الموضوع واما اذا كان البحث
عن الوجود اى اذا كان الوجود من الاعراض الذاتية للموضوع كالوجود للواجب تعالى فلا بد ان يبين فى ذلك
العلم لانه ح يكون من مسائله ولكن اثبات ذلك العرض الذاتى اى الوجود لا يتوقف على وجود الموضوع
وفيه بحث اما اولا فلانك اذا لاحظت معنى العرض الذاتى لم يظهر لهذا الكلام من وجه واما ثانيا فلانهم
قالوا نظر كل صناعة مقصور على بيان الهيئة المركبة اعنى اثبات الاعراض الذاتية غير الوجود ولهذا
قيل موضوع كل علم مسلم الانية فى ذلك العلم واما ثالثا فلانه يقتضى ان لا يكون بيان الوجود الامكانى لشئ
مسئلة فى العلم فتبصر وقوله على ان قولهم يا نه ان القول بان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا بنفسه
يكون مبينا فى علم آخر ليس بكلى بل المراد ان وجود الموضوع الاخص من موضوع مسلم او يبين فيه وحاصله
ان موضوع العلم الادنى اذا كان غير بين الوجود يبين فى علم اعلى اذ معنى كون العلم اعلى من علم آخر كون
موضوعه اعم من موضوعه فاذا لم يكن موضوع العلم اخص من موضوع علم آخر وكان غير بين الوجود فينبغى
ان يبين فى علم نفسه ولا يخفى عليك ان هذا الكلام يقتضى ان يبين موضوع الكلام فى الالهى لكونه اعلى
من الكلام اذا كان موضوعه ذات الله تعالى وذات الممكنات لا يقال هل يجوز ان يبين موضوع على

العلوم

العلوم الشرعية فى علم غير شرعى لانا نقول لا فاذ فيه كما ان مبادئه يجوز ان يبين فى علم آخر يكون بينه
على وجه معين وقد سلف ذلك ثم اعلم ان موضوع علم الكلام على الرأى المختار المعلوم من حيث يثبت
له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها قوله يعارضه الوهم اقول قيل كيف يعارض الوهم العقل
مع ان مدركات العقل مغايرة لمدركات الوهم اجيب بان المدرك بالحقيقة ليس الا النفس والوهم
آلة لادراك النفس فى بعض مدركاتها والمراد من التعارض الميل النفس الى استعمال آلة الوهم
لاستيناسها بالوهم ومدركاته فتحكم على المعقول المجرد حكم المحسوس المادى فتقع فى الغلط فتامل قوله
رتب المص الكتاب على مقدمة اقول ووجه الضبط المذكور فى الكتاب انه ان لم يكن من مقاصد علم الكلام
فهو المقدمة وان كان من مقاصده فاما سمعيات وهو الكتاب الثالث او عقليات مختصة بالواجب
فهو الكتاب الثانى والا فهو الكتاب الاول فى الامور العامة والاعراض والجواهر والاولى ان يجعل البحث
عن الامور العامة مقصدا برأسه لعدم اختصاصها بالممكن ثم وجه الترتيب ان المقدمة يجب تقديمها
على الكل لتوقفه عليها والكتاب الاول يجب تقديمه على الكتاب الثانى والثالث اشار اليه بقوله من متعلقاتها
مأخوذة من الممكنات والى الاول بقوله ومباحث الكتب الثلث يتوقف آه واما توقف الكتاب الثالث
على الثانى فظ لا حاجة الى التعرض له قوله واللواحق المادية تفسير للغواشى الغريبة اى الغواشى
من اللواحق المادية والعوارض الجزئية التى تعرض بسبب المادة فى الوجود الخارجى ولهذا وجب
التجريد عنها فى تعقل الشئ اى ارتسامه فى نفس الناطقة فتامل قوله فالادراك تمثل حقيقة الشئ
عبارة الشيخ فى الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
وسيورد الشارح على اوجه المشروح ولهذا لم يتعرض هنا لبيانه قوله فهو على اربع مراتب
الحاس حاصل ما ذكره ان الجزئى المادى ان كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة فان كان ادراكه متوقفا
على حضور المادة فادراكه الاحساس وان لم يتوقف على حضورها فادراكه التخيل وان لم يكن محسوسا
بها فادراكه التوهم واما ادراك الجزئى الغير المادى سواء كان كليا او جزئيا غير مادى فتعقل قوله
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقينى فالنسبة بين التعقل والعلم سواء اريد به التصديق مطلقا
او التصديق اليقينى هى العموم من وجه وقد مر الشارح اليه فافهم قوله ثم العلم بالمعنى الاول
هو ان يراد به الادراك بمعنى تمثل حقيقة الشئ فان قيل كيف قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور



ساذج اى قد يجهل من التصديق والى تصور هو تصديق فان التصديق عند الشيخ علم على مقتضى تعريفه فى الشفاء
فليس هو ان العلم بالشئ يحصل على وجهين وحصوله على وجه آخر لاثباتى فى ذلك كما ينبئ عنه عبارة
الاشارات قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا معه تصديق قلت قال الشيخ فى الاشارات المجهول
بازاء المعلوم فكما ان الشئ قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا معه تصديق كذلك الشئ قد يجهل بطريق
التصور وقد يجهل من جهة التصديق وشرحه الحكيم المحقق بانه اراد بالمجهول هنا المجهول بالجهل البسيط
وفيه تم قسم مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتميز الا بالملكات ولا تنقسم الا
بانقسامها هذا ما قاله فاقول ان الشيخ جعل قوله وقد يجهل من جهة التصديق بازاء قوله وقد يعلم
تصورا معه تصديق فلا بد ان يكون معناه وقد يعلم من جهة التصديق ليمكن قسمة مقابله واما الانباه
الذى ذكره فى قوله قد يعلم تصورا فلا عبرة به بل قول الشيخ مبنى على عدم التنافى بين التصور والتصديق
صرح به المحقق وقد حملوا عبارة الشيخ على وجه يوافق ما ذكره فى سائر كتبه من تقسيم العلم الى التصور
والتصديق وفى الشفاء ايضا ان العلم اما تصور واما تصديق وفى الاشارات ان الامور الحاضرة
فى الذهن اما متصورة واما مصدقة وبالنظر الى حضوره فى الذهن يطلق عليه التصور معه
التصديق فيكون ما فى الاشارات وفى الشفاء من التقسيم الذى ذكره الشارح موافقا لتقسيم العلم
الى التصور والتصديق فى مواضع اخرى هذا ما يخص الحقيق فليفهم واما ان الشارح قاله يعلم من قاله قوله
ومنهم من قسم العلم الى تصور والى تصديق الظاهر ان من قسم العلم اليهما اراد بالتصديق الحكم او المجموع لا
الادراك الذى يلحقه الحكم اللهم الا ان يدعى تصريحه بمراده او لا لالة كلامه عليه قوله والمص قسم التعقل
الى قسمين انه يمكن حمل عبارة المص على مذهب الامام وهذا اولى من لئلا يترتب اثبات مذهب
ثالث مسمى بالمحدث فتأمل قوله لان الامور المعلومة التى يكون ترتيبها فكرا او نظرا هى المعقولات
اقول يريد ان مباحث التصور والتصديق لما كانت مبادى النظر وهو ترتيب المعقولات منع ان يوردها
على وجه كونها مبادى له تقسم التعقل الى قسمين ليعلم حال الامور المعلومة التصورية والتصديقية
واقول الظاهر ان المص اختار تقسيم التعقل للتنبيه على ان المقسم اعم من كونه مطابقا او غير مطابق بخلاف
العلم اذ قد يتوهم اختصاصه بالتصورات المطابقة والتصديقات اليقينية وليست مباحثهما مبادى
للنظر مطلقا وهذا هو المناسب لما سنذكره من انه لو كانت التصورات او التصديقات باسرها
مكتسبة

مكتسبة لا يحصل على شئ منهما فتبصر ولا تغفل وما قيل انه اختار التعقل وما قيل انهم اختاروا التعقل
على العلم لكون كل من التصورات او التصديقات منقسما الى العلم والجهل فلزم انقسام الشئ الى نفسه والى
قسيمه وليس بشئ لان العلم ان حمل على معناه الاعم فالامر ظ وان حمل على المعنى الاخص فان جوز ان يكون
بين القسم والمقسم عموم من وجه فكذلك وان لم يجوز فالذى انقسم العلم بالمعنى الخاص اليه هو التصور
المطابق او التصديق اليقينى وليسا بمنقسمين الى العلم والجهل نعم لو قيل اختار التعقل لئلا يتوهم ورود
الاشكال بانقسام الشئ الى نفسه والى قسيمه لكان وجها لكن تقرير مثله فى تقسيم التعقل الى التصور
والى التصديق قوله لما ستعرف ان الفكر هو الحركة فى المعقولات ظ هذا التعليل لا يطابق المعلل ويمكن
توجيهه يعرف بادنى تامل قوله من غير حكم عليه بيان لقوله وحده تنبيه لئلا يتوهم من تعقل الشئ
وحده عدم جواز تعدد تصوره وقيد الحكم بنفى او اثبات لادخال التقييدى والانشائى قوله تعقل شئ يلحقه
حكم يسمى تصديقا اعلم ان الحكم المسمى بالتصديق ان كان ادراكا كما هو الحق فالصواب ان تقسيم العلم
الحكم وغيره من الادراكات وان كان فعلا فالصواب ما اختاره الشارح من تقسيم العلم الى التصور الساذج
والتصور المقارن للحكم اى التصديق وعلى التقديرين لا وجه لكون احد قسمى العلم اى التصديق مركبا من الحكم
وغيره قوله تصور الوجود والعدم والمناقشة فى بداهة تصور ما ليست بمسموعة فى هذا المقام
قوله لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله على نظر وفكر وحاصل النظر ان تعريف التصديق الضرورى
ليس بجامع وتعريف التصديق النظرى ليس بمانع لان التصديق البديهى الذى يكون كل من طرفيه او احدهما
كسبيا يخرج عن تعريف الضرورى ويدخل فى تعريف النظرى اجاب عنه بعض الفضلاء بان معنى تعريف التصديق
البديهى انه لا يتوقف حصوله على نظر معين هو الحجة لا ان لا يتوقف حصوله على نظر اصلا اقول فى مال
التعريف الذى ذكره المص والذى ذكره الشارح بقوله والاولى واحد او التعريف الذى ذكره فى الاولى
على مذهب الحكيم فلا يصح حمل تعريف المص على ما ذكره المجيب وبهذا يظهر عدم صحة حمله على نفى التوقف
بالذات كما حمله الحكيم عليه بلا احتياج الى تغيير تعريفه والحق فى الجواب ان يقال التصديق الذى يكون كل
من طرفيه او احدهما كسبيا نظرى عند المص وان كان بديهيا عند الحكيم فليتأمل فان هذا المقام من
مزالق الاقدام قوله تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة اقول فى كلام المص احتمال التجوز
فتدبر قوله اى يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر وهذا تعسف قد ارتكب اليه لتوجيه المتن فافهم




قوله لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل قال الفاضل المحشي هذا الايراد نفعا لان ذلك الوجه ان كان متصورا
بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما لزم التسلسل في تصورات الوجوه وكانه اراد ان
ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بالوجه ينقل الكلام اليه
بانه اما متصور بالكنه او بالوجه وعلى التقديرين اما الدور او التسلسل لازم لكنه لم يصرح بنقل الكلام اليه
لظهوره واقتصر على التسلسل لكونه لازما للدور قوله يكون الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما قد بين
ذلك بعض مشايخ الائمة بان الماهية المركبة انما يجد بسائطها بلا اطلاع الى كنهها لعدم العلم بها الا بالآثار
والرسوم لا يفيد الكنه اقول اكتساب الماهية المركبة بكنهها ببسائطها المتصورة بوجه ما محال واما قوله
لعدم العلم بها الا بالآثار والرسوم فبط قطعا لجواز بداهتها ولو قيل اراد ببسائطها المكتسبة فلا عدم تجويز
تحديدها تام واما قوله والرسوم لا يفيد الكنه فسيجيء فيه الكلام ان شاء الله تعالى فان قيل يعني بالتصور اعم
من ان يكون بحقيقته او بوجه ما لا يخفى على احد ان هذا الكلام يمكن حمله على الجواب الحق بل الحق ذلك اذ ليس
الكلام في مفهوم العام وطبيعته فلا يرد عليه ان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه ولكن الشارح بين الكلام
يمكن على ظ على انه قوله وقد ابطلناه مثل بحث لان ما ابطله ليس وجود الخاص بل حكمه كالانقسام الى النظري
والضروري وبطلان انقسام الخاص لا يستلزم بطلان انقسام العام فان الانقسام لا ينقسم الى الفرس والحمار
والحيوان تنقسم اليهما قوله والجواب انا نختار اه وتلخيصه ان المراد بنهم من ذلك العبارة وهو جميع
افراد التصور المتناول لافراد التصور بالكنه وافراد التصور بالوجه حيث اختار المعترض ان كل افراد التصور
بالكنه كسبي وكل افراد التصور بالوجه ضروري لزم عليه ان لا يكون جميع الافراد ضروريا لانه منه
التصور بالكنه وهو ان يكون بعضها ضروريا وبعضها نظريا واما قوله ولا يلزم من بطلان كل واحد من
القسمين آه فقد عرفت ما فيه فتدبر قوله يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة لما كان
ورود هذا السؤال على التصديق ظاهرا خصصه بها مع امكان اجرائها في التصورات بان يقال التصورات
التي يتوقف عليها تلك القضايا نظرية على ذلك التقدير فالاستدلال بتلك القضايا المتوقفة عليها يستلزم
احد المحالين وهذا الاعتراض اما نقض اجمالي لا يتخلف الحكم عن الدليل في صورة كما ظنه بعض المتأخرين
بل باستلزام تمام الدليل بجميع مقدماته محالا فالانسب في الجواب ما ذكره بقوله ويمكن دفع الاعتراض بوجه
واما مناقضة بمنع معلومية القضايا على ذلك التقدير فالجواب هو قوله واجيب بان القضايا اه وانما

المناقضة

المناقضة بمنع صدق القضايا في نفس الامر فقد قيل انه لا يمكن النقض عنه لكن الظاهر ان الاستدلال على من
يعترف بالعلوم ويدعي كسبية فليتأمل فان ما ذكره دقيق وبالقبول حقيق قوله وان اراد به انها
يكون مكتسبة على التقدير فمسلم قيل لا نم ان تلك القضايا كسبية على ذلك التقدير بل بديهية غاية ما في
الباب استحالة ذلك التقدير ويمكن ان يعترف بالتأمل ان التسليم اوجه ولذلك سلم الشارح ولم يلتفت الى المنع
اولا قوله لا يقال يبين امتناع احاطة الذهن آه الحاصل انا نختار الشق الاول وهو انه يلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهى على سبيل التعاقب قوله فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع قلنا كلامنا مبني على حدوث النفس في الزمان
من اول وجودها متناه ولا شبهة في استحالة في ذلك الزمان ما لا يتناهى على سبيل التعاقب هذا
ولا ينبغي ان يلتفت الى قوله فيلزم بيانه الله بالحق على ان توقف البيان على بطلان التناسخ ممنوع قبل
فيه بانه يمكن حدوث النفس بوجه لا يتوقف على بطلانه فافهم قوله والاولى ان يقال في بطلان
هذا القسم قيل على النص عن ذلك لانه من الوجدانيات وهي لا يقوم حجة على الغير وقد بالغ بعض المحققين
حيث قال وجود الاقسام الاربعة وجداني والمنكر اما متعنت فيعرض او جاهل بمعناه فيفهم قوله
لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر لا يقال يوهم ظ قوله لما ذكر ان البديهي آه
ان الباعث الى تعريف النظر هو بيان البديهي دون الكسبي مع انه باعث ايضا لانا نقول نعم الا انه لا عبرة
به لانه جعل بيانه باعثا للتقدمه في الذكر باحد النظر في تعريفه صريحا ولو قال لما ذكر ان البديهي والكسبي آه
لتوهم ان احدهما على الاصالة ليس بباعث ولما اقتصر على احدهما قيل المفهوم نفي باعثية الآخر فخص
بالذكر ما هو عريق في كونه باعثا فافهم وانما قيل يوهم ظ قوله اولا استنادا الى انه لا مقتضى نفي الباعث
الآخر وهو ظ وما ذكره الفاضل المحشي من الذي حمله تلك العبارة ما في المطالع من تعريف النظر بعد حد
البديهي فظن الشارح انه فعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه دون الكسبي مع انه ليس كذلك بل لما عرف آه
فغير موجه بل الشارح اخر تعريف النظر عن تعريف البديهي والكسبي في شرحه للمطالع ولو قيل لعله
حمله على ذلك آه لكان اقرب قوله ومنع الحركة واقعة في مقولة الكيف قيل الحركة الفكرية واقعة
في المعقولات كما صرح به والمعقولات ليست بكيفيات فكيف يكون تلك الحركة واقعة في مقولة
الكيف واجيب بان الحركة في المعقولات المخزونة عند النفس كما اشار اليه بقوله بان يرسم المخزونات
الباطنة في النفس فتأمل قوله فالحركة هي الفكر لعله النطق على التفسير لحمله عليه قوله وقد يطلق







الفكر على الحركة من المطالب الى المبادى هذا المعنى اخص من المعنى الاول واعم من الثانى والثانى اخص
منهما قوله والترتيب على الوجه الخاص لازم بين لم يرتضه المص به اعلم ان القدماء ذهبوا الى ان الفكر
هو مجموع الانتقالين والمتأخرون ومنهم المص ذهبوا الى انه نفس الترتيب الحاصل من الانتقال الثانى
فالظاهر ان الفكر عند المص هو الترتيب الذى ذكره لا انه لازم له هو فكر حقيقة عنده على ان الترتيب ليس
بلازم محمول للفكر بالمعنى الثانى فكيف يرسم به والتمحل غير مقبول فى التعريفات فتامل قوله فهو اخص من
التاليف اى بحسب المفهوم لان التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة وقيل التاليف اعم من الترتيب بحسب
الصدق ايضا قوله امور اراد اثنين فصاعدا وفيه اشكال وهو ان هذا التعريف للنظر لا يتناول
النظر الواقع فى التعريفات بالمفرد مع ان المتأخرين يجوزون التعريف به اللهم الا ان يخص التعريف بالنظر
المشتمل على التاليف لقلة التعريف بالمفرد كما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج ولعله
انما سكت الشارح اعتمادا على ما سنذكره من الحق عنده عن قريب قوله ليتناول النظر الصحيح الواقع
فى التصور والتصديق وما ذكره الامام من ان النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر
فبنى على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وقد جعله عبارة عن نفس الامور الجزئية قوله
فيكون التعريف رسميا قيل ان التعريف بالعلل لا يجب ان يكون رسما اذ قد يؤخذ فى ماهية الشئ اضافته
اليها فيكون الاضافة ذاتية لا عرضية صرح به الشيخ فى الشفاء وفيه تامل قوله على وجه
يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم هذا لا يتناول النظر الفاسد الصورة والتعريف للنظر المطلق
الشامل لصحيحه وفاسده ويمكن ان يقال معناه على وجه ليؤدى المبادى فليتامل قوله لان القول
الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق اشاره الى دفع سؤال هو ان التصور المقدم
على التصديق طبعا هو التصور بوجه وهو لا يتوقف على القول الشارح فلا يستحق التقديم وضعا
ووجه دفعه ان القول الشارح لما كان من نوع التصور ونوع التصور متقدم على نوع التصديق
طبعا استحق التقديم وضعا قوله معرف الشئ ما يستلزم معرفة معرفة الشئ اى ما يستلزم معرفته
بطريق النظر معرفة الكسبية اذ القول الشارح هو كاسب التصور فاندفع قوله لكن على هذا
التعريف يلزم آه قال الفاضل المحشى ايضا هذا التعريف يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور
لكن المص استعملها سابقا بمعنى العلم اقول الظاهر ان يخص المعرفة بالتصور بقرينة المقام اشرنا اليه



واستعمال

واستعمال المص سابقا بمعنى العلم لا يوجب ان يستعملها هنا كذلك قوله وقيل معرفة الشئ ما يكون معرفته
سببا لمعرفة الشئ هذا التعريف يتناول الدليل ايضا وكان الفاضل المحشى انما سكت فى تناوله الدليل ايماء
الى انه لا مانع فيه عن حمل المعرفة على التصور بخلاف تعريف المص فافهم قوله وهذا انما يستقيم على
راى من جوز التعريف بالمفرد والظاهر ان هذا اشارة الى التعريف الذى نقله بقوله وقيل معرف الشئ لكن
التعريف الذى ذكره المص ايضا كذلك قوله والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح اه التحقيق انه لا شبهة
فى ان الصورة البسيطة قد يكون اليه بملاحظة امر فان اريد بالتعريف بالمفرد ابتغاء المعنى البسيط
تصور شئ فلا شك فى امكانه بل فى وقوعه وان اريد به كسب التصور بالمفرد اى التعريف الصناعى
فهو نزاع لفظى يبتنى على تفسير النظر فان فسر مطلق النظر المعتبر عنه بمجموع الحركتين او بالترتيب لم يجوز
التعريف بالمفرد حيث لم يشتمل النظر المعتبر عنه وكل تعريف مشتمل على نظر ومن فسر بالحركة الاولى او ترتيب
امور او تحصيل امر تجوز مع هذا واما الحق الذى ذكره الشارح فلا يغنى من الحق شيئا فخرج به الحجة
فيه ايماء الى ان الحجة داخلة فى التعريفين السابقين قوله ويمتاز عن ساير المعرفات باضافته الى
المعرف المطلق قال الفاضل المحشى لا يقال فيه اضافة الشئ الى نفسه لانا نقول اعتبر مفهوم المعرف
من حيث هو صفة لشئ مخصوص واله بملاحظته واضيف الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ
بالذات او مطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشئ المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم
معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة وتوضيح سؤاله ان مفهوم معرف المعرف
مركب من جزئين مفهوم المعرف واضافته الى مطلق المعرف والاضافة اليه ليست بداخلة فى المضاف
من حيث هو مضاف فالذى اضيف الى مفهوم المعرف هو الجزء الآخر اعنى مفهوم المعرف وبهذا التوضيح
التسر فى اختيار ما فيه على هذا ونحوه وحاصل جوابه ان المضاف والمضاف اليه متحدان بحسب الذات
متغايران بالاعتبار فمفهوم المعرف بالاعتبار الاول مضاف وبالاعتبار الثانى مضاف اليه فمفهوم معرف
المعرف يتوقف ايضا على اضافته الذى هو جزء على وجهين اى على اعتبارين ويتوقف ايضا على
اضافته التى هى جزء فليتامل فان هذا المقام مما يتحير فيه المحصلون قوله فاذا عرفنا مطلق المعرف اه
حاصل الجواب ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين كما نبهناك فى توضيح السؤال فاذا عرفنا مطلق
المعرف وهو المضاف اليه بقول يفيد آه مثلا لزم معرفة معرفة اى قولنا قول يفيد آه وهو المضاف

ومعرفة المضاف والمضاف اليه بنوع الاضافة بينهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه معا فلا يحتاج
الى معرف قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان معرفة المتضايفين من حيث الذات لا يستلزم معرفة الاضافة
بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف ولو سلم ولكن لا يلزم من كون جزئيه
معلومين كون المجموع غير محتاج الى معرف وقد اشار اليهما الشارح بقوله فان قيل بقوله بالنوع الى
انه لا يلزم ان كلا من الجزئين معلوم بالفعل كما ادعى المجيب لزوم ذلك الا ان المعنى ح ويلزم من علم كون
الجزئين معلومين بالفعل كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف وهو ركيك ويحتمل ان يكون معنى الشارح
ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالنوع اى من غير اعتبار الترتيب والهيئة الاجتماعية التى هى بمنزلة
الصورة الحاصلة كون المجموع مرتبا غير محتاج الى معرف وفيه تامل **قوله** قد يعتبر معرف المعرف من حيث
هو معرف اى من حيث انه مفهوم خاص يلاحظ العقل اما بالبديهة او بالكسب ويحمله اليه بملاحظة المعرف لا من
حيث اتصافه بصفة هى كونه معرفا للمعرف اذ لا يحتاج ح بملاحظة تلك الصفة بالذات وقد يلتفت العقل
الى نفسه وينظر اليه من حيث هو ذاته وقد يلتفت العقل الى تلك الصفة ويلاحظها بالذات فيحتاج
ح الى معرف وتنقل الكلام اليه والعقل لا يعتبر الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل بعدم الاعتبار
**قوله** وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف وتحقيقه ما ذكرنا ما آنفا فى الجواب الحق فتبصر **قوله**
فلا يصح تعريف الشئ بما يساويه اه قالوا التعريف بالمساوى فى المعرفة ارداء لعدم افادة المطلوب
بالاخفى ارداء لكونه بعيدا عن الافادة وبنفسه ارداء منه لاحتمال الوضوح والافادة فى بعض المواضع
والدورى المصرح ارداء منه لاشتماله على التعريف بنفسه وزيادة والدورى المضمر ارداء منه
لاشتماله على المصرح وزيادة فكان الشارح اراد بالاخفى ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالوصف
**قوله** فان كل ما هو شرط للعام ومعانده اه وفيه سؤال مشهور وهو انه ان اريد به كل ما هو
شرط ومعانده فى التعقل كذلك فانما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص المتصور بالكنه وان اراد انه
فى الوجود كذلك فلا يلزم كون الى ص اخفى هذا اذا لم يكن افراد العام محسوسة واما اذا كانت
افراده محسوسة فالعام اظهر واعرف ذاتيا كان او عرضيا لان فيضان المرتب على الاستعداد الحاصل
من احساسات افراده المتكثرة اقرب وفيه تامل **قوله** ان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة
الظاهر ان مراد القائل بالجزء الصورى الهيئة الاجتماعية العارضية للجنس والفصل لا التقدم وان اطلق

الجزء الصورى بطريق التجوز كما اعترف به الشارح فالاوجه ان يطوى حديث التقديم من البين ويذكر اولا
ما ذكره فى قوله لانا نجيب وقد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون للحد التام من حيث هو حد جزء صورى لا
من حيث انه تصوير للماهية الحقة والمطابقة بينهما انما هو فيما يتعلق به التصور فليتامل **قوله**
ولخص البيان عطف على قوله بعرف اى يجب البيان بالذى يقصد تعريفه وذلك بايراد قيد الحيثية **قوله**
وقد اخذناه عاريتين عن الاضافة لئلا يلزم تعريف الشئ بنفسه وبما يساويه فى الجلاء **قوله** لم يكن
هناك حاجة قال الفاضل المحشي فالتكرار اللازم ما نشاء من السؤال والضرورى ما نشاء من المفهوم نفسه
اى التكرار اللازم ما نشاء من سؤال السائل وجمعه بين المفهومين كالاقف والاقطس فانه لا تكرار
فى كل شئ منهما والتكرار الضرورى ناش من نفس المفهوم فان مفهوم الاب مثلا مفهوم واحد يجب
فى تحديده قيد الحيثية وهى تكرار ما تقدم عليها **قوله** معرف الشئ يجب ان يساويه اما هذا ما ذهب
اليه المتاخرون واما المتقدمون فقد جعلوا المساواة شرطا للمعرف التام وجوزوا الرسم الناقص بالاعم
والاخص وهذا هو الحق لان التصورات المكتسبة كما يكون بوجه خاص بالشئ ذاتى او عرضى كذلك يكون
بوجه عام ذاتى او عرضى فكاسب كل منها لا بد ان يكون معرفا فلا يحتاج فى المنطق الى وضع باب
آخر بتحديد اكتساب التصورات المكتسبة بوجه عام فبطل اعتبار التمييز التام فى المعرف مطلقا **قوله** والمباين
والاخص من وجه لا يكون كذلك وفيه انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة الى مباين آخر فيمكن تعريفه
به نعم التعريف بالمباين ممتنع لعدم افادة التمييز فى الجملة واما قوله واما الثالث فلان الاخص **وقوله**
واما الرابع فلان الاعم فقد عرفت ما فيهما فليفهم **قوله** ولان تصور الاعم مطلقا لا يستلزم تصور الاخص
وفيه نظر لان تصور الاعم قد يستلزم تصور الاخص بوجه ما وان لم يستلزم تصوره بالكنه **قوله** والاول
وهو ان يكون المعرف داخلا اه وفيه ان الداخل فى الشئ لا يكون نفسه بل جزؤه فكيف يصح ان يقال
والاول وهو ان يكون المعرف داخلا فى المعرف الا ان يكون جميع اجزاء المعرف جميع اجزاء الشئ عينه ويدفع
ذلك بالتاويل اما بان المقصود من دخول المعرف فى المعرف دخول كل واحد من اجزائه فيه او بان المراد
من الدخول عدم الخروج مطلقا وما وجد فى نسخ حاشية الفاضل المحشي من قوله واعلم ان قوله والاول
اما ان يكون آه فلا حاجة له فى حاشية وظن ان هذا من تصرف الناسخ **قوله** وذلك ان يكون المعرف
خارجا اى خارجا محضا ولهذا جعل المركب من الداخل والخارج قسما له **قوله** ان يكون المميز فصلا



قربا يسمى حدا ناقصا فقيل هذا غير معتبر اذ ضم الوصف العام الى الفصل لا يفيد شيئا من التمييز والاطلاع على الذاتي
وفيه ما فيه وقيل رسم ناقص لان المركب الداخل والخارج خارج والاقرب ما ذكره المص لان الفصل وحده
اذا افاد التمييز الحدى فمع ضمه اولى بالافادة وكذا الحال في المركب من الخاصة والفصل فتدبر قوله
وظ كلام المص اه وانما قال ظ كلام المص ايماء الى انه يمكن حمل الداخل على الجنس القريبين لانه المتبادر فيه
فتأمل قوله فلان اجزاء الشئ نفسه لانه ليس داخلا فيه حقيقة ولا خارجا عنه وهو ظ قوله
فذلك الجزء الموقوف اما ان يكون اه وتقريره على الوجه الاتم ان جزء الموقوف اما ان يكون عين جزء الموقوف
فيلزم توقف الشئ بنفسه او يكون جزءا من جزء الموقوف فينتقل الكلام اليه او يكون خارجا من جزء الموقوف
فيلزم توقف الشئ بالخارج قوله اما التوقف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء اه لا يخفى عليك ان اعتراض الامام
يندفع بمجرد بيان صحة التعريف بجميع اجزائه او ببعض الاجزاء او بالخارج الا ان مقصودنا لا يتم الا ببيان
صحة جميع الاجزاء او ببعضها او بالخارج ولهذا اورد الجواب على الوجه المذكور قوله فلانم ان جميع الاجزاء
نفسه هذا الجواب يندفع بطريق المعارضة المفهوم مما ذكرنا في تقرير الاعتراض قوله لا يقتضي تقدم الكل
من حيث هو كل ومجموع اه هذا دفع الجواب المذكور بطريق المناقضة ويمكن دفعه بطريق النقض الاجمالي
بان يقال لو اقتضى تقدم كل واحد من الاجزاء على شئ تقدم الكل عليه يلزم تقدم الشئ على نفسه وهذا هو بعينه
لان قضية فليتأمل لم يعد التحديد معرفة الحدود اه اذ ليس فيه زايد على معرفة الاجزاء المادية والصورية
قوله فيقال لو استلزم الخارجي تصوره هذا لا يفيد شيئا لان غرض المجيب دفع الاعتراض الامام فدفعه
اولا بان التوقف بالخارج لا يتوقف على العلم بالاختصاص وثانيا بعد التسليم بانا لانم لزوم الدور ومعرفة
ما لا يتناهى متصلا مما ذكره المص اعتراض اه اجيب عنه على تقدير كون الخارجي مركبا لما سنذكره المص
وعلى تقدير كونه مفردا بان الخارجي وان كان متصورا الا انه قد لا يكون ملحوظا قصدا او ملتفتا اليه فاذا
لوحظ قصدا افاد العلم بالماهية وفيه تأمل قوله اما بالذات او باعتبار فان وجودات الاجزاء اه
بمعنى قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات متعددة بعدد الاجزاء وقد يتعلق بجميع الاجزاء
تصور واحد اجمالي وتلك التصورات المتعددة اذا اجتمعت وترتبت حصل تصور جميع الاجزاء وهو مغاير
لها اما بالذات او بالاعتبار والحق هو الثاني كما يشهد به رجوعك الى وجدانك قوله واما المفرد فلا يفيد
لانه ان كان متصورا له وقد عرفت ما فيه قوله وتوجه الطالب هذا ما ذكره الحكيم المحقق في تلخيص المحصل

الزاما

الزاما للامام بما اعترف به في مسئلة العلم الاجمالي من ان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين
يدل عليه ما ذكره ما يدل في سربال الافكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها
فاكتفى بوجهين اي ذات المط وبعض العوارض المعلومة فكان الشارح لاحظ ذلك فقرر الجواب على ما قرره
لئلا يتوهم عود الالزام فتأمل قوله لانه هو المستلزم للمط قال الشيخ في الشفاء القياس المسموع ليس
بقياس من حيث اللفظ فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر من حيث انه دال على معنى معقول
قوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية الى قوله لحدود القياس حاصله ان لا يكون
اللزوم بواسطة مقدمة غريبة وهي ما يكون طرفاه مغايرين لحدود مقدمة من مقدمات القياس
اما غير لازمة لاحد المقدمتين وهي الاجنبية كما في قياس المساواة واما لازمة لاحديهما لكن حداها
مغايران لحدود مقدمة من مقدمات القياس كما لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض والذي اوجبه
حسبانا تباحثم البعض انه لو جعل ذلك داخلا في القياس واقتصر في الاحتراز على اللزوم بواسطة مقدمة
اجنبية لكان اوجه وذلك لان المتبادر من قوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة اصلا ولو كان فيه
فبواسطة غير اجنبية وكون اللزوم بلا واسطة اصلا ليس بمراد فينبغي ان يكون معنى لذاته ان لا يكون اللزوم
بواسطة مقدمة اجنبية واما المعنى الذي ذكره فليس مما يفهم من اللفظ ولا ضرورة تدعو اليه بل الظ
ان المقدمات كما يستلزم المطلوب بواسطة العكس المستوي كذلك يستلزم منها بواسطة عكس النقيض
من غير فرق في الاستلزام لكن من ادرك على بصيرة قوله جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وما ليس بجوهر اه قال الفاضل المحشي هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس اما اذا ضم
الى قولنا ليس جزء الجوهر ليس بجوهر كان قياسا من الشكل الثاني ومندرجا في تعريفه اقول يريد ان
القياس امر اضافي يختلف بحسب اختلاف ما نسب اليه لكن انما يصح ما ذكره لو لم يكن المقدمة الثانية
موجبة فتأمل قوله والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينين قياسا لاستلزام كل واحدة منهما عكسها
والاولى ان يقال لو لم يكن النتيجة مغايرة لكل واحد من المقدمتين لم يحتج الى القياس قوله القول
اللازم في الاستثنائي هو التالي لا يقال قد يكون قول اللازم في القياس الاقتراني عين احد المقدمتين
كقولنا كل ج ب وكل ب ب اذ القول اللازم وهو كل ج ب عين احدى المقدمتين اي الصغرى
لانا نقول قد منع كون امثال ذلك قياسا فان العلم باللازم في المثال المذكور سابق على العلم بالمقدمتين



فلا يكون مستفادا منهما ولابد منه في القياس قوله اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل المراد من
اشتمال القياس على النتيجة اشتمال اجزائها على الترتيب والهيئة كالاستثنائي بخلاف الاقتراني فانه وان يشتمل
اجزائها المادية لكن لا يشتمل على ترتيبها وهيئتها ولهذا قيد التعريفات بالفعل ولو لم يقيد لا ينتقض التعريفات
طردا وعكسا فقد اندفع ما قيل من ان كون النتيجة مذكورة بالفعل ينافي المغايرة لكل واحد من المقدمتين
فليتأمل وكذا ما قيل من ان النتيجة ونقيضها ليسا بمذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما
قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية قوله والاشكال اربعة لان الواسطة لها نقل الامام عن ارسطو
ان الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما
فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث فقال تام وكلامه ان الشكل الرابع هو
الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى لكونها اعم لانها اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج وذلك ظن فاسد
لان الاشكال يتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها اذ لم يتعين الاصغر والاكبر فلم يتعين الصغرى
والكبرى فلم يعلم ان الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او بالعكس او محمول فيهما او موضوع ٤
فيهما فالشكل الرابع انما يكون شكلا اول لو كان نتيجته وليس كذلك مثلا اذا قلنا كل ج ب وكل ا
ينتج كل ج ا وكل ب ا ينتج بعض ا ب وهو عكس نتيجة الاول قوله فسقط بمقتضى الشرط الثاني
ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات صغرى بمقتضى الشرط الاول
ويمكن ان يقال سقط بمقتضى الشرط الاول ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الموجبتين
صغرى مع كل واحدة من الموجبتين كبرى ومن كل واحدة من السالبتين صغرى مع السالبتين كبرى
وبمقتضى الشرط الثاني سقط اربعة اضرب وهي الصغرى الموجبة الكلية والجزئية مع الموجبة السالبة
الجزئية الكبرى والصغرى السالبة الكلية او الجزئية مع الموجبة الجزئية الكبرى قوله والشكل الرابع شرط
انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي اه وفيه تامل لان المفهوم منه ان شرط انتاجه ان لا تجتمع
فيه السلب والجزئي فيجوز ان لا يكون مقدماته سالبتين او جزئيتين وليس كذلك ويمكن توجيهه بانه اراد
ان لا يجتمع فيه جنسا اي السلبان والجزئيان كما هو مقتضى قوله سواء كان من جنس واحد فقوله السلب
والجزئي بيان لجنس الخسة فتامل قوله في الكتب المنطقية فاقتصرنا غاية الاقتصار وارد نامن الجز
نظرة لاسيما في الفصل الثاني اعتمادا على التفاصيل والتحقيق المذكورة فيها قوله البحث الثالث في مواد

الثلاثة

الخ اه قيل لو قدم البحث عن المواد على البحث اغنى التجوز لكان انسب وفيه ان المقيد به هو بحسب الصورة
وان البحث عن مادة الشيء من حيث انها مادة له متاخرة عن البحث عنه قوله او نقلية اعلم ان المراد المركب
من العقلي والنقلي كما يتبادر ذلك من قوله بان يكون للسماع مدخل فيها فلا وجه ان يقرر السؤال بان المهم
ثم فانه يجوز ان يكون الحجة نقلية محضة وسياق الكلام لا على وفق ذلك فكانه نظر الى جانب اللفظ فافهم
قوله اللهم الا ان يراد بالنقل المحض ما يكون مقدماته الى مقدماته القريبة والا فلابد ان يكون بعض مقدماته
البعيدة عقلية قوله والمبادي اليقينية اي العقلية الضرورية التي هي المبادي الاولى وهي ستة ووجه الضبط
ان القضايا ان كان تصور اطرافها كافيا في الحكم فهي الاوليات وان لم يكن كافيا فلابد في الحكم من امر معاين
وهو اما منضم الى العقل الى الحس او الى القضية او اليهما فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك المنضم لازما فالنظريات او غير لازم وهو ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات
والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله باخباره فالمتواترات
والا فالمجربات كذا في شرح الاشارات لا يقال ايضا قد صرح ايضا بان الحدسيات كالمجربات في تكرار
المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فلم لم يجعلها مندرجا في القسم الثالث لانا نقول الاعتماد في الحدسيات
على القياس الخفي فلم يندرج اشعارا بذلك قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة اه وفيه نظر وهو ان
الاحكام النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل يفعل الانسان والفرق الصحيح ما ذكره الحكيم المحقق في شرح
الاشارات هي ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية في الحدسيات معلوم بالوجهين
ولهذا كان القياس المقارن للمجربات قياسا واحدا ما هو انه لم يكن بسبب لم يكن دائما ولا اكثريا والقياس
المقارن في الحدسيات امور مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها قوله يفيد العلم اي اليقين الكامل
واما افادة الظن فهي متفق عليها قوله انكره مطلقا وقالوا طريق العلم هو الحس لا غير قوله وجمع
المهندسين انكروه في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا على ما يقتضي بعض ادلتهم كما يستطلع عليه
واعترافهم بالافادة في الهندسيات والحسابيات لكونها متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط يؤيد ذلك
قوله اي المستجمع للشرائط اي المشتمل على شرائط الانتاج والصورة قوله واما في التصديقيات مطلقا
وانما خص البيان بافادة النظر الواقع في التصديق لكونه مقصدا اقصى ومطلبا اعلى فالمتنازع فيه
هو النظر الواقع فيه كما يشعر به بعض الاحتجاجات الاتية والاجوبة عنها ولان افادة ذلك واضحة بخلاف النظر



الواقع في التصورات واما ما ذكره الشارح اما في التصورات فلما مر من الاقوال الشارحة فليس بشيء
قوله احتجت السمنية لما كان مدعاهم سالبة كلية وهي لا شيء من النظر يفيد العلم والمهندسون لا يقولون
بها لم يمكن ايراد دليل واحد مشترك بين اولئك المنكرين باسرهم فافرد المصنف دليلهم عن ادلتهم قوله
لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه نقض ذلك باحكام الحس فانها ضرورية ومسلمة
عندهم مع ظهور الغلط فيها فليتامل قوله ولا نظريا والا يلزم التسلسل وذلك ان النظر الاول كقولك العالم
متغير وكل متغير حادث لا يفيد الا نفس الاعتقاد بان العالم حادث واما ان هذا الاعتقاد علم فهو قضية
اخرى مغايرة للنتيجة محتاجة الى نظر آخر يفيدها فينتقل الكلام ح ويقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الاول
علم نظري فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا فيلزم التسلسل لا يقال اللازم من هذا الدليل هو ان تحصيل العلم
بكون الحاصل عقيب النظر علما ليس بط والمط هو عدم كون الحاصل عقيبه علما نفسه ليس بلازم لانا
نقول نحن لا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وكونه كذلك معلوم فالحصر ابطل الثاني وابطاله يحتمل ابطال الاول
وقد يقال ذلك مبني على اللزوم البين وكونه بالمعنى الاعم فافهم قوله ولعل المص اراد هذا بان يحمل على
حذف المضاف اليه اي علمية العلم الحاصل عقيب النظر انه لو كان ضروريا اه قوله والوجه الثاني ان المط
ان كان معلوما اما ان اراد بالمعلوم المعلوم من جميع الوجوه وبغير المعلوم ما لم يعلم بوجه فعدم الحصر ظ
وان ارادوا بالمعلوم المعلوم من وجه وبغير المعلوم ما ذكر فلا يصح قولهم فلا طلب وان ارادوا بالمعلوم ما ذكر
اولا وبغير المعلوم المجهول من وجه فلا يصح قوله اذا حصل كيف يعرف انه المط فليتامل قوله الوجه
الثالث ان الذهن لا يقوى اه هذا منقوض بافادة النظر للظن مع انها متفق عليها قوله لا للضروري
بهذا المعنى وفيه تامل لان لازم الحق حق مطلقا فلا وجه لقوله فان انتفاء ظهور المطلوب اه قوله واما ثانيا فلانه
ح والحق ان يوجه كلام المص على ما ذكره الامام كما وجهنا ما ح لا فايدة فيما ذكره الشارح من التطويلات
واما قوله والعلم باستلزام المقدمتين آه ففيه اشارة الى رد السؤال المورد بالقياس الى كون النظر مستلزما
للعلم وتقريره انه لو كان مفيدا للعلم لكان العلم بافادته له اما ضروريا او نظريا اه ولما كان مال كون النظر
مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما واحدا وكان الشبهة المورد على الثاني في قوة الشبهة المورد
على الاول لم يفصل المص ذلك وكانه رمز ايضا الى ابطال مذهب الخصم بعد تزييف دليله السابق قوله
والعلم بالبديهة الواضحة وفيه تامل قوله وعنده علم ضروري قال الفاضل المحشي فيحصل هناك مقدمتان

يقينيتان

يقينيتان احديهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيتين والاخرى ان كل ما هو لازم الحق فهو حق
وعلم نتيجتان اه هذه النتيجة حقة وعلم وهو المط ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري ولا يحتاج
الى نظر آخر فلا يتسلسل وكانه اراد بقوله ان هذه النتيجة حقة لازمة انها ثابتة لها والا فلا يخفى انه مصادرة
قوله ثم العلم اشارة الى اختيار كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين غير متعلق بالجواب بل لا بد
من اختيار الضرورية في المرتبة الثانية او ما بعدها لئلا يلزم التسلسل فلا وجه لما ذكره الشارح من ان
الامام اختار الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا او انما يكون توجيها لو اختار انه نظري وقال لا تسلسل
لان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لكنه محل نظر قوله ولقائل ان يقول التصديق
الذي هو لازم النظر او زبدته ان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة وليس في شيء منهما حكم بالفعل
فيجوز استحضارهما معا بخلاف مقدمتي النظر حيث اشتمل كل منهما على الحكم بالفعل والحكم في احديهما
لا يمكن ان يحصل مع الحكم في الاخرى دفعة واحدة واما الشارح فالظاهر انه قد بنى الكلام على فعلية الحكم
فالصواب انه ادراك فتامل قوله وكذا المقدمتان وفيه بحث مشهور فتامل قوله والاسباب المعدة
لا يجب اجتماعها فيكفي في انتاج حصول احد المقدمتين عقيب الاخرى اذ بذلك يتحقق الحكم المعد لحصول
النتيجة فامتناع اجتماع التوجهين لا يضرنا قوله فلان العلم لعينه امر الى ذات الله تعالى فيه قصور
حيث لا يدل على امتناع حصول العلم في ذاته تعالى وصفاته تعالى وافعاله كما هو مدعاهم ويمكن توجيهه
فتدبر ثم ان الظ انهم توهموا ان التصديق اليقيني لا بد فيه من التصور بالكنه بخلاف التصديق الظني
فلا يرد عليهم الظن الموقوف على التصور ثم الفرق بين اليقيني والظني بط قوله واقربها اليه اي
اقرب الاشياء بحسب الاتصال وكمال المناسبة واولاها بان يكون معلوما فلا يرد القول بان الاقربية
بحسب المعلومية ممنوعة والاقربية بحسب الاتصال والوجود غير معتد قوله ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها
اي من حيث تصورها بحقيقتها من حيث التصديق باحوالها واما التصديق بوجودها فبديهي لا نزاع فيه
قوله وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية وفي المواقف ان هذا هو مذهب النظام
قوله جزء لا يتجزى في القلب يستدل عليه بانها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسم لفعل البسيط
وكونه مجردا ممتنع لامتناع المجرد مطلقا عند المتكلمين واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء واقربها
اليه بحال الادنى الى حال الاعلى فلا يرد ان التمسك بالقياس الفقهي لا يفيد في العقليات قوله وذات الله



كذلك اى مقصود باعتبار ما آه على ان اعتبار تصور لحقيقته مم قوله اذ الوهم يلابس العقل فى ماخذه
هذا الكلام ماخوذ من عبارة المحقق فى شرح الاشارات وهى ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعنى الطبيعى والالهى لا يخلو من انقلاب شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض الفكر فى ماخذهما والبط
يشاكل الحق فى مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة الى
هنا عبارته فالضمير فى قول المص فى ماخذه راجع الى العلم الالهى المذكور بحسب المعنى وكذا فى قوله فى مباحثه
وعرضه ان العلم الالهى عسير باعتبار المبادى والمسائل قوله الاول ان النظر الصحيح قد تبين افادة
النظر الصحيح للعلم وكيفية الافادة متفرعة عليها فالنوع الاول باحث عن كيفية الافادة جعله فرعا وبيان
فرعية النوعين الاخيرين ايضا لا يخفى قوله عقيب النظر الصحيح بطريق العادة اى الاعداد وفيضان
النتيجة بطريق العادة فكذا ينبغى ان يتصور هذا المقام وهذا بناء على اصله الصحيح وهو ان الممكنات
باسرها مستندة الى القادر المختار سبحانه وتع ابتداء قوله بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيب
على سبيل الوجوب هذا مبنى على سبيل الوجوب اصلهم الفاسد وهو ان المبدأ الفياض موجب
بالذات والفيض منه يتوقف على الاستعداد التام فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض
عليه من المبدأ الفياض لوجوب الحوادث بطريق الوجوب قوله وهو اختيار امام الحرمين
والاصح عند الامام اعلم ان المذكور فى الكتب المعول عليها ان مذهب الامام هو ان العلم الحاصل عقيب
النظر الصحيح لازم واجب عقلا سواء فرضت هناك عادة اولا وما نقل عن امام الحرمين والقاضى ابى
بكر من ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب ان حمل على ظاهره يكون مذهب الامام وان حمل الوجوب
على الوجوب العادى فهو مذهب الشيخ الاشعرى ومذهب الامام لا ينافى كون البارى قادرا
مختارا ولكن ينافى قيد الابتداء فهو مغاير لمذهب الشيخ والحكماء كيف يستدل الامام على بطلان
التوليد بان العلم فى نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى ابتداء ممتنع وقوعه بغير قدرته وقد استدل
به عليه فليتأمل فان هذا المقام من مزالق الاقدام قوله وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة
فى الذهن هذا ايضا مبنى على اصلهم البط وهو ان العبد موجد لافعاله وصادر عنه اما بالمباشرة
ان كان صدوره بلا واسطة فعل آخر واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فالنظر عنه فعل اختيارى
بالمباشرة والعلم الحاصل عقيب النظر فعل واقع بالتوليد قوله ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ هو

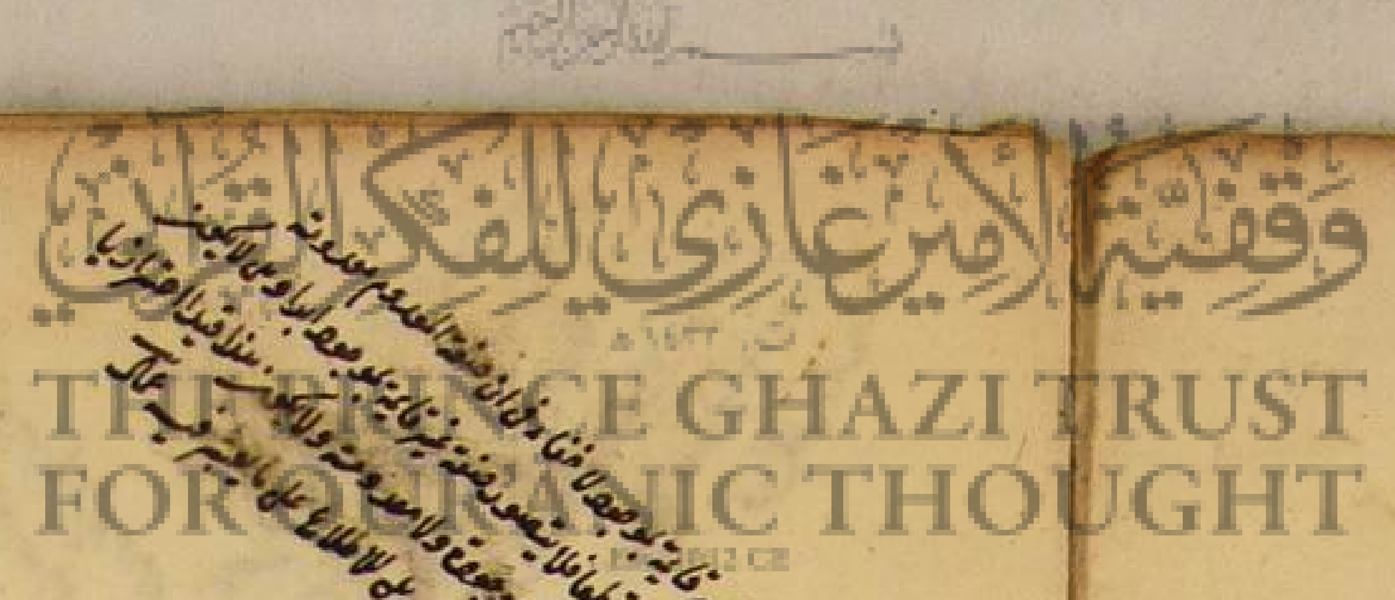
والقياس المشهور هو ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر فكان المص انما عدل عنها لئلا يرد منافية
بان العلم ليس بفعل بل النظر ايضا كذلك على اكثر معانيه فليتأمل قوله قالوا الفعل الصادر عن الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة فيه مسامحة ظ قوله ويجوز ان يكون الامر الصادر من الفاعل بالاختيار هذا
ليس بشئ لان الاشعرى يجوز ذلك مع يقول يجوز ان لا يتبع بان لا يتعلق القدرة به والاختيار فليتفهم
قوله سواء فرضت هناك عادة اولا وفيه ان استلزام نفس العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة مم
بل يجوز ان يكون العادة تستمر على ايجاد العلم بالنتيجة عند حصول العلم بهما وفرض عدم العادة لا يستلزم
عدمها فى نفس الامر واما اقرار الغرور ثم قوله زعم الشيخ كان نسبة الزعم الى الشيخ من لسان
الامام قوله فان عنيتم بقولك انها مقدمة اخرى قال الفاضل المحشى تحقيقه ان الاندراج ملحوظ من
حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية فى نفسه يحتاج الى اعتبار انضمامها الى احديهما ويلزم التسلسل وتوضيح
المقام ان يلاحظ الاندراج اما من قبيل التصور فعدم لزوم التسلسل ح ظ واما من قبيل التصديق كما هو الظ
اى تصديق يكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط فالاندراج ح يكون مقدمة الا انها حاصلة من
ضرورة الشكل ومعتبرة فى حصول ترتيب المقدمتين لا انها مقدمة اخرى اعتبر نسبتها والقياس بها
مع الاوليين فافهم قوله هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فيه كلام قال الفاضل المحشى ان اراد ان العلم
بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين اولا يكونا فهذا مما لا ينبغى ان يتوقف فيه عاقل وان اراد
ان العلم بهما مرتبتين فالظ ان ذلك فى الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقى الاشكال وفيه ان البليد
المتأمل ربما رتبهما على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يغفل عن لزوم النتيجة لعدم تفطنه بالاندراج ح
قال صاحب المواقف الحق انه ان اراد ابن سينا اجتماع المقدمتين معا فى الذهن فمسلم وان اراد
امرا زائدا عليه مم وفيه بحث اما اولا فلما عرفت انتفائه واما ثانيا فلانه منع الاحتياج بعد الترتيب
الى امر آخر والاحتياج ظ فى غير الشكل الاول وتعليل قوله مم بانه لا حاجة لها بعد ترتيب المقدمتين
على هيئة الشكل الاول الى امر آخر يطابق المم اللهم الا ان يقال الغرض منع الاحتياج للكل ويصار الى
ان الكل يرجع الى الشكل الاول فتدبر قوله واعلم ان قول الامام اما حديث الغفلة فذلك انما يمكن ان
يوافق ما ذكره صاحب المواقف قال الفاضل المحشى ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من
المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة فى تلك المعلومات قال فلا سبيل



لا وراك مط مجهول الامن قبيل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار
لاجلها مؤديا الى المط لا يقال كيف ما آل ترتيبين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات مع ان الفكر
عند الشيخ عبارة عن مجموع الحركتين جميعا بالحركة الثانية التي هي اشهر قال الشارح المحقق يريد بالحاصل
العلوم مبادي ذلك المط ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي
وحدها لو كان كافيا لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فرع علم الانسان ان الكبر
لا تجامع ان هذا امثلا بكر ثم راها عظيمة البطن فظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في عله هذا الكلام
فقد اعتبر مع المقدمتين الترتيب والهيئة لا ملاحظتها واستدل على عدم كفاية حصول المبادي الغير
المرتبة وحصول المط بان حصول المبادي وحدها اي بلا ترتيب معتبر بينها لو كان كافيا لكان العالم
بالقضايا الواجب قبولها اي القضايا الضرورية عالما بجميع العلوم والعالم ببعض الضروريات عالما
بالنظريات المستندة اليه بالذات او بالواسطة لانا نقول لا نم انه لم يعتبر ملاحظة الترتيب والهيئة
بل صرح بان المراد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة لانا نقول اراد بملاحظة الترتيب الملاحظة
المخصوصة المضافة الى الترتيب والهيئة بمعنى ان ملاحظة الترتيب ملاحظة مادية على وجه يؤدي الى
تحصيله ولهذا اضيف الملاحظة الى الترتيب فيبطل ما في شرح المقاصد من ان التنازع فيه في هذا هو ان
حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى المقدمتين على هيئة مخصوصة فنتيجة مشروطة
بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين وقد خط بالي منها وهو ان اللازم مما ذكرناه لانه لا بد مع الهيئة
ولا يجب العلم بها والامام الرازي بل كل واحد لا ينكر ذلك فلا نزاع بحسب الحقيقة الا ان يدعى انه لا بد من ملاحظة
الترتيب والهيئة وملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة وكذا الفكر في هذا المقام قوله لا تفاوت الاشكال
الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه رد ذلك بان الاشكال مختلفة اما في المقدمات واما في النتائج واما فيهما
معا فلم لا يجوز ان يكون تفاوت الاشكال في جلاء نتائجها وخفائها لاختلاف اللزومات او لاختلاف
اللوازم او لاختلافهما معا بان اللازم بين الاخرين قد يكون بينا ولا يكون بين احدهما وامر اخر او بين
اخرين اخفى بينا قوله النوع الثالث اعلم ان من قال ان حصول العلم عقيب النظر عادي لم يقل
بان النظر الفاسد يستلزم الجهل اذ يجوز عنده ان يحصل بعد النظر الفاسد العلم اما القائلون باستلزام
النظر الصحيح العلم فقد اختلفوا في استلزام النظر الفاسد الجهل والمذاهب ثلثة الاول هو المشهور

وعليه

وعليه الجمهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وهو حق اما عند فساد الصورة فظ بل ينبغي لعاقل ان يقول بان
استلزام النظر الفاسد بحسب الصورة شاذة واما عند فساد المادة فقط فلان قولنا مثل العالم قديم
وكل قديم حادث ينتج ان العالم حادث وهو حق وزيد حمار وكل حمار جسم فينتج ان زيدا جسم وهي نتيجة
حقة وذلك لان اللازم من الكاذب قد يكون صادقا والقول بالنتيجة بالمثال الاخر مثلا هو ان زيدا جسم
جمادي ليس بشئ والثاني ان النظر الفاسد بحسب الصورة او ليهما جميعا يستلزم الجهل وهو اختيار الامام
الرازي وقد عرفت بطلانه الثالث ان الفاسد ان كان من جهة المادة فقط استلزمه والا فلا وقد
عرفت ما فيه فبلغ التحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد
لا يستلزم مراد الامام الايجاب الجزئي كما يرشد دليله حيث قال ان كل من اعتقد ان العالم قديم اه
واه عاقل في افادة النظر الصحيح المهملة ومراد الجمهور رفع الايجاب الكلي اي فلا لزوم في بعض المواد
ويمكن حمل عبارة المص في قوله والحق ان الف دائما على الايجاب الجزئي في الصورة الاولى وعلى سلب الكلي
هو الصورة الثانية قوله اذا علم ان الممكن اما لا شبهة انه يمكن تحصيل المقدمات وترتيبها على الوجه
المنتج بمعونة صناعة المنطق او بدونها ومنع هذا مكابرة صريحة ولما كان ذلك الامكان معلوما بالضرورة
لم يتعرض اليه فلا يرد ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يمكن حصوله بلا معلم نعم قد اول
نافذ التحصيل كلامهم بحيث سقط عنهم ذلك الاستدلال بانهم قالوا المعرفة اي الحاصلة من المقدمات
لا يوجب ثوابا ولا نجاة ما لم يتصل بها تعليم من معلم فطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم على النجاة بالمعرفة
الحاصلة بلا معلم والايات الامرة بالنظر في معرفة الله تعالى مكررة متاكدة في الهداية الى سبيل النجاة
من غير ايجاب التعليم ورد هذا الرد بان الاجماع الغير المتواترة لا يكون حجة والايات معارضة بالادلة
الدالة على ايجاب التعليم بل الحق ان يقال حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى المعلم وذلك لا يوجب الاحتياج
في كل عصر الى معلم لجواز طريق التعليم بل النبي عم كان في الارشاد الى قيام الساعة قوله ولم لا يجوز ان
يحصل معرفة الله تعالى بالالهام اه قيل لو سلم ما ذكره فلا يفيد لان المدعى الاحتياج الى النظر في الاغلب لا
قائل واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانا لا نم ان المعرفة واجبة مطلقا اي على كل حال اذ لا وجوب
حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل اجيب بانه ليس معنى الواجب مطلق الواجب على كل حال
وتقدير عموم الاحوال والتعاويل معناه الواجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة مطلقا





اولست بحث لو نظر والا فلا قوله واعترض على دليل المعتزلة الظاان يجعل سند الا من قبيل الاشاعرة
على مطلوبهم كما فعل صاحب المواقف وغيره الاعتراضات على دليلهم حيث دلت الاية على ان كل شئ لا يجب
عقلا فان النظر مثلا لا يجب ولعله اراد بالاعتراض المعارضة قال الفاضل المحلي وفي ط هذا الاعتراض نظر لانا
لا نم ان التعذيب على الترك من لوازم الواجب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والاية لم تدل على نفيه
اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فح يستقيم الكلام يعني ان مذهبهم ان التعذيب
لازم للاستحقاق عند عدم التوبة والاستحقاق لازم للواجب ولازم اللازم لازم لا يقال مع كون التعذيب
المنفي في الاية هو التعذيب مطلق دنيويا كان او اخرويا فيجوز تاخيره الى بعث الرسل لانا نقول يعرض الكلام
فيمن مات قبل البعثة او قبل لحوق احكامها اليه واقول يمكن ان يجعل ذلك دليلا لحسب التحقيق بان يقال
لو وجب النظر مثلا عقلا لاستحق تاركه التعذيب ولم يامن من وقوعه والثاني باطل بالاية الكريمة
لحصول الامن وعدم اللحوق فتامل قوله والنظر موقوف على العلم بوجوبه لا يقال لا شك ان النظر لا يتوقف
عليه وعلى وجوبه لانا نقول نعم الا انه لا وجه لالزام المكلف على النظر الغير الواجب عنده فيلزم الافحام
قوله قلنا لو وجب النظر عقلا هذا جواب بطريق النقض الاجمالي والتحقيق ان الزام المكلف على النظر
يتوقف على وجوب النظر في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك فانقطع دابر
الشبهة هذا غاية ما قالوه وفيه بحث قوله وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات
فح يكون البحث عما لا يشمل جميعها كالامكان الخاص والحدوث والمعلولية والوجوب الذاتي والقدم
والامتناع والعدم ونحوها على سبيل الوضع وقد زاد في شرحه للتجريد او اكثرها فح يكون بعض تلك الامور منها
في تعبير الامور العامة وفي المواقف هي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض
فعلى هذا يكون البحث ايضا عن بعض تلك الامور على سبيل التبعية وما يتوهم من ان قوله ما لا يختص يعم
ما يتناول الامتناع والعدم فليس بشئ اذ المراد منه الشمول والاولى ان يقال الامور العامة هي الشاملة
لجميع الموجودات بل المفهومات كلها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو
مع ما يقابله متناولا لها جميعا كالوجود والعدم ولا بد فيه ان يتعلق لكل من المتقابلين غرض علمي
لئلا يلزم ان يكون كل من المتقابلين من الامور العامة فليتامل قوله في تقسيم المعلومات اي الى
موضوعات الامور العامة قوله فهو المعلوم اي من شانه ان يعلم ولو بوجه ما قوله وقوله ثابتة

بالوجود احترز به عن الصفات اي لحصل الاحتراز به عن الصفات الثابتة بالمعدومات لا انه لو لم يكن لم يحترز عنها
فان قوله لا معدومة يحترز به عن جميع المعدومات في نفسها فتدبر قوله وقيل ان هذا الحد او قائله الكاتبي
حيث قال هذا التعريف ينتقض بصفات الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد ونحو ذلك
فانها عندهم احوال ثابتة للاجناس حالتي وجودها وعدمها وهذا انما يتوجه على من قال بثبوت المعدوم
واتصافه بالاحوال وبعض المعتزلة لا يقول بالحال وبعضهم يقول بها لكن لا على ذلك الوجه فلا يتوجه
عليهم ويمكن ان يجاب عن طرف المثبتة بان المراد بكونه صفة للموجود انه صفة للموجود في الجملة اي
في بعض المواضع اي صفة قائمة بالذات بحسب التبعية بالوجود وان لم يكن جميع اشخاصها قائما به وبان المراد من الموجود ما
من شانه الوجود ويكون بعض افراده موجودا فتدبر في هذا المقام وفي الجواب الذي ذكر ما لا يخفى وقيل
صفات الاجناس مقومات للذات غير متحققة بل بطريق التبعية فلا يكون صفة وهذا خبط قوله وان
لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم اي المعدوم الثابت وهو الممكن وانما قال ذلك لئلا يلزم منه كون تقسيم الشئ
قسما منه او كون القسم اعم منه من وجه فتامل قوله فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ولعلهم
انما جعلوا مورد القسمة ذلك دون المعلوم لئلا يتوهم كون القسم اخص مطلقا من القسم لان المعلوم بالفعل
هو الموجود الذهني الا انه لا استحالة في كون الاعم بحسب الذات اخص باعتبار الوصف قوله ولو جعل
مورد القسمة المعلوم اه اقول اي لو جعل المورد المعلوم بالفعل كما هو الظ من كلامه يخرج من القسمة
ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما بالفعل ولا شبهة في منع الملازمة وليس كلامه ان من جعل مورد القسمة
المعلوم يخرج اه ولو سلم فيمنع كلامه يخرج بحسب الظ فيحتاج الى التاويل وهذا كاف في تنبيه غلوه فلا وجه
لما ذكره الفاضل المحشي من ان من جعل مورد القسمة المعلوم لعل مراده من شانه ان يعلم فح لا فرق بينهما
اللهم الا ان يقال ليس غرضه ردا على الشارح بل تاويل المعلوم بحيث لا يرد شئ على من جعل مورد القسمة
المعلوم وفيه ما فيه وما قيل لو جعل المورد المعلوم بالفعل لم يلزم شئ لحصول جميع المفهومات في علم الله
تعالى وفي علم المجردات فلا يوجد ما لا يكون معلوما بالفعل حتى يخرج من القسمة فلا يناسب المقام فليتامل
قوله لانه لو كان له تحقق في الخارج اه والاولى ان يقول الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا مصدرا
للاثار ومظهرا للاحكام فهو الوجود الخارجي او لا فهو الوجود الذهني قوله فهو الواجب لذاته هذا احتراز
عن الواجب بالغير واما تقييد الممكن بذلك فليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة

والطهارة لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب قوله واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فالمحل اعم مطلقا
من الموضوع والهيولى والحال اعم من العرض والصورة واما العرض فمباين للصورة والموضوع والهيولى والمحل
ايضا ان لم يجوز قيام العرض بالعرض وان جوز فبين العرض والمحل عموم من وجه ولا يخفى عليك ساير النسب المحتملة
فافهم قوله المبحث الاول في تصور الوجود قيل تصور الوجود كسبي وقيل لا يتصور اصلا والحق انه بديهي
والوجوه اما تنبيهية كما اختاره الشارح او استدلالية كما صرح به كلام المص من تقرير السؤال والجواب في الوجه
الثاني قوله الاول ان الوجود جزء لوجودي اما تقريره ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه
الوجود مع الاضافة هو المطلق جزء من المقيد وتصور وجودي بديهي لا يتوقف على الكسب اصلا فان من
لم يمارس الكسب اصلا يتصور وجوده قطعا فيكون تصور الوجود المطلق بديهيا لان جزء الجزء المتصور بالبداهة
لا بد ان يكون بديهيا والا لم يكن ذلك المتصور بديهيا لان كون الجزء كسبيا ومحتاجا الى الكسب يستلزم كونه
الكل ايضا كذلك قوله اذا كان الوجود طبيعة نوعية كانه اراد بالنوعية الذاتية فافهم قوله
ولا يلزم من تصور الشيء اه اي لا يلزم من تصور الشيء ولو بالكنه تصور عارضه اصلا فان قلت اذا
كان معنى وجودي الوجود مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا وان كان خارجا عن حقيقة الافراد وعارضا
لها قلت نعم لكن يكفي تصوره بوجه ما فالانم مما لا نزاع فيه وفيه تامل لانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود
جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة جزءا من حقيقته فلا يلزم تصور الوجود من تصور وجودي
اصلا قوله لان العلم بداهة مطلقا بدون العلم بداهة العلم بالجزء ح وذلك لان بداهة كل جزء من
اجزاء التصديق جزء من بداهة هذا التصديق والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر في تصور
الماهية اجزائها وقد منع بعض الافاضل علم الافاق على تقدير الثاني فان علم العلم ببداهة مطلقا قد يكون
مع بداهة الاجزاء لكن يكون بداهتها غير حاصلة فاذا اقيم عليه دليل افاد العلم ببداهتها منع عبارته
وهذا خبط ظ والحق ان يقال انا نختار الشق الاول قوله لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا
علم اجمالا ان العلم باجزائه بديهي قلنا ان اريد انه اذا علم انه بديهي مطلقا علم اجمالا ان العلم باجزائه
بديهي نخ فمسلم لكنه لا يفيد ولا يصح قوله فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج في اثبات بداهة العلم
بالوجود الى دليل وان اريد انه اذا علم انه بديهي مطلقا علم تفصيلا ان العلم باجزائه بديهي فلا نم
ذلك فانا نعلم من حصول هذا التصديق لمن لا يقدر على الكسب اصلا بداهته مع عدم توجه



عقول الى كل من اجزائه على التفصيل عن ان يعلم بداهة كل منها فلنا مثل فان هذا المقام مما يستصعبه اقوام قوله
وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي اه قيل المستدل هو الامام فلا يتوجه عليه هذا المنع
لان التصديق عنده لما كان عبارة عن مجموع الامور الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه
بديهيا وقد قال بعض المحققين ومن ههنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصورات
اللهم الا ان يقال الاختلاف في تفسير التصديق البديهي فرع الاختلاف في ماهية التصديق فكان الشارح منع
هذا كون التصديق عبارة عن المجموع فمنع ما بني عليه قوله لانا نتصور الوجود اي نتصوره بالكنه كما هو المتنازع
فيه الا انه قد يمنع ذلك وانما تعرض لكونه متصور البديهة دفع اعتراض بعض الشارحين كما سيصرح قوله
ولا شيء اعرف من الوجود وفيه بحث وهو ان من لا يسلم بداهته كيف يسلم كونه اعرف الاشياء ولو ثبت
ذلك لتم المقصود ولم يحتج الى باقي المقدمات قوله فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء ورد ذلك بانه يجوز
ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها كنه حقيقة الشيء المرسوم وقد صرح به الشيخ ابن سينا واما قولهم
الرسم لا يفيد الكنه فمعناه لا يجب افادته الكنه لا انه لا يفيده اصلا وقد يستدل على امتناع اكتساب
الوجود بالرسم بانه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيلزم
الدور ولا يخفى ما فيه قوله وعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض والظ ان مراد المعترض انه لا يلزم من
امتناع تعريف الشيء بداهته بالكنه لجواز ان يمتنع تصوره بكنه الحقيقة والا فلا نزاع في كونه متصورا
بوجه ما فلا يندفع ذلك الاعتراض الا ببيان تصور الوجود بالكنه فان له ذلك نعم لو قيل انها حجة على من يعترف
بان الوجود متصور بالكنه ويدعي كونه كسبيا لاندفع الاعتراض عن اصله قوله وانما يلزم ان يكون
الوجود جزءا من الموجود ولو ابدل الموجود بالوجود لكان احسن كما لا يخفى قوله فلا يلزم ان يكون الوجود
جزء نفسه ويرد هذا السؤال على الشق الاخير وتقريره انا لا نم ان جزء الوجود اذا كان عدما يلزم
ان يكون نقيض الشيء جزءا له وانما يلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود اذا كان اعتبار العدم مع المعدوم
بالجزئية وهو محال فان المعدوم انما لا يقال ح يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له اي يلزم
ان يكون الكل عارضا للجزء قياما به كساير الاعراض القائمة بمحالها فما ذكره الشارح لا يدفعه بل الجواب ان
الوجود العارض للموجود هو الوجود الخاص فعلى تقدير ان يكون جزء الوجود للموجود يلزم ان يكون جزءه
الذي هو الموجود معروضا للوجود الذي يصدق عليه الوجود صدقا عرضيا ولا استحالة في ذلك بل الاستحالة



في كونه جزء الوجود الخاص فليتأمل هذا غاية ما قيل تيسر لي من الكلام في هذا المقام قوله لما فرغ من البحث الاول
في تصور الوجود اه لا خفاء في ان النزاع في كون الوجود بديهيا او كسبيا متفرع على كونه مفهوما واحدا مشتركا
الا انه لما كان من شان تصور الشيء ان يتقدم على ساير احواله قدم البحث في تصوره على البحث في اشتراكه قوله
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات اه وقد نقل عن الكشي واتباعه مذهب ثالث وهو ان
الوجود مشترك معنى بين الممكنات كلها ولفظا بين الواجب والممكن وهذا التحقيق جدا عند جمهور المحققين
من الحكماء والمتكلمين غير ابي الحسن البصري من المعتزلة والجماعة الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند المتكلمين
قوله احدها ما نقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات اه وتحريره ان الوجود لو لم يكن مشتركا
بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الوجود لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا بالبعض ذاتيا او عرضيا فيلزم من
التردد في ذلك البعض التردد في الوجود واما بطلان اللازم فلانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له
علة فاعلية موجودة والتردد في خصوصية تلك العلة من كونها واجبة او ممكنة الى غير ذلك من الخصوصيات
لم يكن موجبا لزوال الجزم للمتعلق بوجود تلك العلة وكذا اذا اعتقدنا بكون تلك العلة ممكنة ثم تبين انها
واجبة فقد تبدل اعتقاد كونها ممكنة الى اعتقاد كونها واجبة فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي
المستمر مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الجميع كما ذكره الفاضل المحشي من
ان للمانع ان يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في
جميع الاحوال ثم قال من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال فهو
عن الانصاف ومن قال ان كان الوجود المعتقد الوجود الواجبي فهو بريء من الخصوصيات وان كان الوجود
الممكن فهو غير الماهية ولا يلزم من زوال الاعتقاد باحد المتغايرين زواله بالآخر فقد خبط خبط عشواء
ثم هذا مبني على ان يكون اختصاص الوجود بالبعض عند التردد في ذلك البعض معلوما فيتجه ولا تغفل
قيل لو صح هذا الدليل لزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره وقيل لجواز ان يعتقد
الوجود على الشيء ونتردد في انها نفس الوجود او غيره او يعتقد انها نفس الوجود ثم يزول ذلك
الاعتقاد الى اعتقاد شيء آخر فقد وقع الوجود من الخصوصيات المتردد فيها او من المعتقدات المتبدلة
فلا بد ان يكون الوجود مشتركا بينه وبين غيره ورد بان ذلك التردد انما يصح اذا جوز كون الوجود

موجودا

موجودا خارجيا بان الملازمة ممنوعة بل اللازم اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كذلك وبان بطلان
اللازم ممنوع لان الوجود موجود بوجود هو عينه فلا تسلسل اذ اللازم ان يكون للوجود وجود آخر مغاير له
بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاع وفيه تامل قوله انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن وكذا نقسم الوجود
الموجود الواجب الى وجود ممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض قوله اذ يصدق العالم
اما واجب او ممكن والحق انه يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع اقسامه سواء اعتبر انقسامه اليها
ابتداء او لا ضرورة ان قسم الشيء بعض ما يصدق عليه فالممكن الذي وقع قسما من العالم هو ممكن العالم وقوله
الحيوان اما ابيض او غيره تقسيم الحيوان الابيض وغيره وجعل الابيض المطلق قسما منه من قبيل المسامحات
الناشية من جانب اللفظ وقول بعض الافاضل الموضوع لا يعتبر في مفهوم المحمول والا لكانت الموجبة الكلية
منعكسة كنفسها خبط منه فليتفهم قوله والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام يرشد اليه قوله
في الاحتجاج والوجود الممكن منقسم الى الجوهر والعرض فتدبر وقد اجاب بان ما ذكره ذلك القائل لانه
لان الغرض مجرد الاشتراك بين الواجب والممكن ردا على الشيخ او بانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون ساير
الممكنات قوله واعترض على هذين الوجهين وبيانه اما على الوجه الاول فهو انا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد
ترددنا في الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض فقد زال اعتقاد الوجود والباقي المجزوم به هو معنى
من معاني لفظ الوجود لا مفهومه الكلي واما على الوجه الثاني فهو ان التقسيم لبيان معاني اللفظ المشترك كما في
تقسيم العين الى الباصرة والفوارة وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص ويدفع بانهما انما
يدلان على اشتراك الوجود سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا ومفهوم الماهية والتشخص ايضا
مشترك بين الماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية نعم لو ادعى تماثل الموجودات لورد النقض
بهما لكن هذا المدعى ليس مبنيا لا يدلان على ذلك قوله فقد ادليل ضعيف اي على زعم المص قوله تقريره
ان مفهوم السلب واحد اذ لا تمايز في السلوب والتعدد لا يتصور بلا تمايز فيجب الاتحاد وفي شرح
المقاصد وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون
متصفا بالعدم بمعنى آخر اقول قولهم لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لبطل الحصر العقلي في قولهم
لو كان للوجود مفهوم مشترك لتم الحصر فالسند والبطلان العقلي الى علم اتحاد مفهوم الوجود والغرض
بيان وحدته حتى لو كان واحدا لتم الحصر وهذا يتوقف على الغرض لاتحاد مفهوم العدم وفيه ايضا مفهوم العدم



واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آه والّا لزم بط قطعاً هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه قوله جاز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آه قيل عليه كون الشئ
موجودا بوجود غير مرتفع فلا يبطل الحصر العقلي ورد بان معنى الكلام جاز عند العقل ان يكون الشئ متصفا
بالوجود بمعنى آه فيفتقر الى ابطاله وذلك مما يهدم الحصر العقلي لان معناه لو جرد النظر عن الغير لزم العقل
بالانحصار وههنا ليس كذلك فيبطل الحصر العقلي قوله ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد يعني ان السلوب
والمعدومات وان لم يكن متمايزة بحسب الاضافة فان كل ايجاب سلب تقابله ولو سلم ان السلب مفهوم
واحد مطلقا لزم منه كون الوجود مفهوما واحدا اذ لو كان الوجود مفهوما متعددا لتعدد العدم لانه رفع الوجود
المتعدد ورفع المتعدد لكن السلب واحد معه فلا يحتاج الى التعرض لبطلان الحصر العقلي اللهم الا ان يقال لو لم يكن
الوجود واحدا على تقدير وحدة العدم لزم بطلان الحصر العقلي كما لزم تعدد العدم فيجوز ان تقرر الدليل على
اي وجه يراد قوله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب قال الفاضل الجلبي اجيب بان القائل باشتراك
الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى بل هي متشاركة عنده في لفظ السلب
ايضا يعني ان ما ذكره الشارح بعينه تجري في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه معنى كيف يسلم اشتراك
السلوب في مطلق السلب بحسب المعنى وفيه ما فيه قوله ومن توهم ان الحصر يتحقق آه يريد ان من يمنع اتحاد
مفهوم السلب يلزم عليه ان يقول الحصر العقلي انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فبعد
ما اجاب الشارح بالمنع ساقط على ان ما يتفرع عليه بط قطعا قوله فقد اخطأ قال الفاضل
الجلبي لا خطأ فيه اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشئ اما ان يكون موجودا بوجود الخاص
او لا يكون موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التقسيم نفسه وتوهم ان الخطأ نشأ من جهة
اللفظ وتوضيحه ان علة جزم العقل بالانحصار وطلبه قسما آخر انما يكون اذا نظر الى ظ قولنا الشئ اما ان
يكون بوجوده الخاص او لا يكون بذلك الوجود الخاص وقد اشار الى ذلك المعنى بقوله او لا يكون موجودا
به فيجزم العقل بالانحصار ولا يطلب قسما آخر كيف ومثل الترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار
فيه بداهة كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي قوله اذ كون
الوجود معنى مشتركا بديهي قال بعض الافاضل من الفضلاء القضية ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل
يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالفرق بين الوجود والوجود كالسواد والبياض من الشركة في الكون

فى الاعيان

في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالسواد والعنقاء وليس هذه الشركة بحسب اتحاد الاسم لانها
ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها قوله فان كونه زايدا على الماهيات متفرع على اشتراكه هذا
يدل على ان المط كون الوجود المطلق زايدا على الماهيات كما ينبئ عنه بعض الوجوه التي ذكرها المص ويكون معنى قوله
بان الوجود المطلق زايد في الواجب فيه ايضا قوله خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اه وذهب
صاحب الحقايق الى ان منشأ الاختلاف في كون الوجود مشتركا او زايدا هو اطلاق لفظ الوجود
ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه مشترك او زايد معنى الكون للذات وان كانت بجملته وبان مفهوم
الذات ايضا مشترك بين الذوات وزايد عليها قوله ولو لم يكن الوجود زايدا اه يشير الى ان الدليل قياس
استثنائي يستدل برفع تاليه على رفع مقدمه وتلخيصه كما هو المفهوم من بيان الشارح ان الوجود لو كان
عين الماهية او جزءها لما وقع الشك في ثبوته للماهية ضرورة ان ثبوت عين الشئ او جزئه له بين لكن الشك
واقع اذ قد يصدق بثبوت الوجود العيني او الذهني للماهية عند تصورها فلا يرد عليه انّ ما اورده القاضي
الارموي من ان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك وجودها تصديقا فلا يتكرر الاوسط فلا ينتج على
انه قد قرر بعض المحققين هذا الدليل على صورة الاقتراني ومعنى انا نشك في ثبوت الوجود للماهية ولا شئ من
الماهية وجزئها مما نشك في ثبوته للماهية نعم يرد عليه انه انما لا يجوز الشك في اجزائه اذا كانت الماهية
معقولة بالكنه لانها اذا لم يكن معقولة بالكنه جاز ان يكون اجزاؤها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها فلا يلزم من
الدليل عدم كون الوجود جزءا من الماهيات قوله لامتناع الشك في ماهية الشئ وذاتياته اي جزئه فقد
استعمل الذاتي اولا في المعنى الاخص وثانيا في المعنى الاعم المتناول للماهية نفسها قوله الا بعد تصور ذاته
موصوفا به اراد بكون الشئ موصوفا بذاته كونه بحيث يثبت له ذاته بمعنى انه هو هو وكذا اراد بالاتصاف
في قوله اتصاف الشئ بمقومه ذلك المعنى ومرجعه الحمل واراد بالمقوم الذاتي بالمعنى الاعم لكن الحمل الذاتي
بمعنى الاتصاف غير متعارف فتدبر قوله فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني اه ومنشأه عدم التفرقة
بين حصول الشئ بنفسه وبين حصوله بتصوره او توهم استلزام الاول للثاني وحاصله ان الدليل قاصر
عن المدعى اي عن افادة زيادة الوجود المطلق قوله لكن تصور الشئ غير ذلك الشئ فالمتصور هو ذلك
الشئ لا تصوره وتصوره غير تصور تصوره وغير مستلزم له فتامل قوله يجوز ان يكون الماهية التي تم تصورها
يعني ان ما ذكرتم من قبيل الاستدلال بالمثال الجزئي وهو لا يثبت القاعدة الكلية المطلوبة نعم لو كان المط



ابطال مذهب الشيخ الاشعرى لم يرد ذلك قوله وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زايدا قال الفاضل المحشى ان اراد كونه
زايدا فى الكل فلزومه مم وان اراد فى البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لايكون مطابقا للدعوى الكلية يريد ان
التشكيك لايلزم منه ان يكون عرضيا فى الكل بل اللازم منه ان لايكون ذاتيا فى الكل والا لما اختلفت فيجوز
ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آه فلا يلزم المطلوب الكلى وقد اشار بقوله فعلى تقدير تسليم لزومه
الى ما قيل لا نم امتناع الاختلاف فى الماهية والذاتى بالتشكيك ح لا يلزم كونه عرضيا اصلا قوله
ووجودا انها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشئ غير قابل لنفسه ولنقيضه آه يريد ان الماهية
الممكنة قابلة للوجود ووجودا انها ليست بقابلة لذلك الوجود المقبول اليها والا يلزم قبول الشئ لنفسه
ولو لوحظ معه آه فحينئذ لا يلزم قبول الشئ لنفسه لم يتكرر الوسط فى الحاشية للفاضل المحشى وهو وفيه نظر
لان اللازم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود
لايكون مشتركا بالاشتراك المعنوى على ان ذلك البناء مما لا يحتاج اليه فى ذلك الجواز لانه لا ينافى الاشتراك
المعنوى ولا يناسب المقام ايضا اذ قد اعترف الشارح فى صدر البحث بان كونه زايدا متفرع على الاشتراك
فافهم ولعل هذا وما بعده من الحاقات الناسخ يرشد اليه وجوده فى بعض الشروح من غير تغيير فى
العبارة واما عدم قبول الوجود لنقيضه اى العدم ففيه بحث اذ ليس معنى قبول الماهية الممكنة العدم انها
تثبت فى الخ وتتصف بالعدم لان الماهية المعدومة لا ثبوت لها عندنا حال العدم بل معنى قبولها العدم
انتفاؤها بالكلية فكذا الوجود يقبل العدم بهذا المعنى بان ينتفى بالكلية لا يقال كيف يصح ما ذكرته من معنى
القبول والقبول يقتضى اجتماع القابل والمقبول لانا نقول القبول بحسب الحقيقة يقتضى اجتماعهما لا القبول
بحسب المجاز فليتأمل قوله والا يلزم اما اتحاد الماهية قيل ذهب قوم الى ان جميع الموجودات ذات
واحدة والتعدد بحسب الاوصاف فقط فلا بد من بيان استحالته اقول لا حاجة الى البيان بل بداهة
العقل شاهدة باستحالته قوله او تخالف الوجودات وفيه ان اشتراك الوجود مطلقا لا ينافى تخالف
الوجودات ولا فساد فيه قوله اولا ولانه اعم منه فيكون جنسا قال الفاضل المحشى قيل لا نم كونه جنسا
وانما يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطاة وهذا المنع لا يجدى بطائل فان مجرد كونه مشتركا كاف فيه
فان مجرد كونه جزء مشتركا كاف فيه اقول المتبادر من قوله وانما يكون ذلك آه انه لو كان محمولا بالمواطاة
لزم منه مجرد كونه كذلك كونه جنسا وليس كذلك بل اللازم من كونه محمولا كونه ذاتيا وبعد كونه ذاتيا لازم

كونه

كونه جنسا ان لو كان تمام المشترك فكان لفظ جنسا وقعت سهوا بدل ذاتيا واما توضيح قوله فان مجرد
كونه جزءا مشتركا كاف فهو انه لما كان جزءا لجميع الموجودات فلا بد ان يمتاز بعضها عن بعض بجزء مميز
موجود محمول لكان ذلك المميز اولا والوجود جزء من ذلك المميز اذ الغرض ان الوجود جزء للموجودات فلا بد من
مميز آخر فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فلا حاجة الى كون الوجود ذاتيا وجنسا وكون الجزء
المميز فصلا وفيه ما فيه ويمكن ان يتكلف فى دفع المنع بانه وافق القدماء حيث كانوا يسمون الجزء مطلقا
ذاتيا وما به الاشتراك جنسا وما به الامتياز فصلا قوله لنم امتناع تحقق شئ من الماهيات ان اراد
امتناع تحققه فى الخارج والظاهر انه مراده فالملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت الاجزاء من الموجودات
الخارجية اذ ح يلزم من تحققه تحقق الامور الموجودة المرتبة الغير المتناهية وان اراد امتناع تحققه
فى الذهن فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم وان اراد امتناع تحققه فى القوى المدركة مطلقا فكذلك الملازمة
انما يتم بالقياس الى القوى العالية ان لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقى فى حصولها فى تلك القوى فانها
تسلسل كما فى الامور الخارجية والا فالملازمة ممنوعة بل الواقع انها محيط بغير المتناهى لان علمها غير متناه
بالفعل ولو سلم الملازمة على الاطلاق لزم امتناع احاطتها بغير المتناهى مطلقا ومربوطا كما نرهن فكيف يحمل
فى هذا المقام فان هذا من مزالق الاقدام قوله فلا يلزم شئ مما ذكرتم لا اتحاد جميع الماهيات ولا
تركبها من اجزاء غير متناهية اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات كما هو المراد على تقدير ان يكون الوجود زايدا
فى البعض وعينا او جزءا فى البعض فى غاية الظهور واما عدم لزوم اتحاد كثير من الماهيات فلجواز ان يكون
البعض فى صورة العينية واحدا واما عدم لزوم تركبها عن اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود
زايدا على ماهيات الفصول او على الاجزاء المميزة فلا يلزم ان يكون للفصول فصول آه ولا للاجزاء المميزة
اجزاء آه قوله وايضا لو كان الوجود عينا فى فصل لا يلزم تركب الماهيات باسرها من اجزاء غير متناهية
لكن يلزم تركب بعضها منها فينبغى ان لا يلتفت الى هذا الوجه قوله لانه لو اقتضى العروض ينبغى ان
يكون كذلك ويمكن ان يقال لجواز ان لا يقتضى الوجود لذاته شيئا من العروض والاصول والعينية
ويكون كل من ذلك عارضا له من امر خارج وقال نقال هو لا يقتضى شيئا من ذلك بل المقتضى لكل من ذلك
هو الماهيات وفيه تأمل قوله ويكون زايدا فى الجميع وقد عرفت ما فيه فلا نعيده قوله وهو الظاهر قيل
اللازم من كونه مشككا زيادته على الوجودات الخاصة لان القول بالتشكيك انما يكون زايدا على افراده



ولا يلزم من عروضه الى الوجودات الخاصة عروضه للماهيات اللهم الا ان يقال الوجودات الخاصة عارضة
للماهية وعارض العارض عارض ورد ذلك بان مبنى كلامه ان الوجود بالقياس الى الماهيات اما مساوى
الفصول فيها بل كان مشككا بالقياس اليها فيلزم عروضه لها وهو المط فتدبر قوله وبهذا اندفع ايضا ما قيل
من انه اذا كان الوجود مشككا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فقد ظهر من كلامه ان الوجود اذا كان مشككا
لا يكون جنسا لشي من الماهيات فكونه جنسا انما يتصور على مازعمه اذا كان من المفهومات المتواطئة فح لا مجال
للاختلاف فلا يكون عرضا عاما للفصول وفيه ما فيه قوله وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول
هذا النوع تحكم نحن فلا يساعده ما قوله احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زايد على الماهيات
فيه ايماء الى ان اللازم من دليل الشيخ عدم زيادة الوجود على الماهيات لا كونه عينها كما هو مذهبه اذ يجوز
ان يكون الوجود جزء الماهية وان لم يقل به احد ففي دليله نوع قصور وكان الشيخ قصد الالزام على القائلين
بزيادة الوجود على الماهيات فيؤل الحاصل الى انه لو لم يكن عين الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان
زايدا عليها اه فيلزم قوله اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زايدا على الماهية يكون غير موجود في
نفسها تقرير الدليل باعتبار ان الماهية معدومة واما تقريره باعتبار انها موجودة فهو ان الوجود لو زاد
على الماهية وقام بها لزم سبقها بالوجود كما هو شان ساير المعروضات فذلك الوجود السابق ان كان
عين الوجود المعروض او لا لزم تقدم الشي على نفسه بل لزم الدور ولزم ايضا كون الشي موجودا مرتين
وكان ذلك الوجود السابق غيره ينتقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات مع كونها محصورة بين حاصرين اى
الماهية والوجود المعروض او لا على ان ذلك التسلسل يستلزم كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات
الغير المتناهية العارضة بالماهية يستلزم وجود تلك الماهية ولا يجوز ان يكون ذلك الوجود زايدا على تلك
الماهية والا لم يكن الجميع جميعا فيلزم ان يكون عينها وهو المط وما اورده الفاضل التفتازاني بقوله وفيه نظر
لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرض فعروضها بواسطة وجود آخر
عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرض فعروضها
بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود آخر فكلام لا يليق بشان ذلك الفاضل يظهر بادنى تامل هذا والتحقيق يقتضى رد هذين الوجهين
الى جهة واحدة بالترديد بين كون الماهية موجودة ومعدومة كما لوح اليه الشارح بقوله لا يقال الماهية
بوجه

من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة واعلم انه كما تورد الدليل في جانب المعروض اعنى الماهية
باعتبار الوجود والعدم اما بلا ترديد او به على ما هو التحقيق كذلك يمكن في جانب العارض اى الوجود اما
بلا ترديد بان يقال ان وجود الماهية لو كان زايدا لم يكن موجودا والا لزم التسلسل بل معدوما فيتصف الوجود
بنقيضه ولم يكن معدوما لا تصاف متناع اتصاف الشي بنقيضه بل موجودا فيلزم التسلسل او بالترديد
وهو ظ ويستطلع على ما يقطع داير الشبهة بالمرة واجاب بعضهم عن الاول بالنقض بساير
الاعراض الزايدة على معروضاتها فيقال لو كان البياض مثلا زايدا على الجسم فقيامه اما بالجسم الابيض فيلزم
الدور او التسلسل او بالجسم الغير الابيض فيتصف الجسم الذى ليس بابيض بالبياض فيلزم ان يكون ذلك
الجسم ابيض وليس بابيض بالبياض فيلزم ان يكون الجسم ابيض وليس بابيض معا فكانه انما زاد لفظة
الزايدة توضيحا لورود النقض وهذا النقض ثم يلوح عليه اثر الضعف حيث لم يقتصر الشيخ على ان الوجود
لو زاد على الماهية لزم التناقض بل ادعى احد الامرين اما التناقض او السبق بالوجود فح لنا ان قيام
البياض بالجسم الابيض بذلك البياض لا ببياض قبله ولا يمكن ان يكون حال الوجود مع الماهية كذلك
بان يكون قيام الوجود بماهية موجودة بهذا الوجود ضرورة تقدم المعروض على العارض بالوجود فكان
النقض انما يرد على بعض كلامه الذى يجعل دليلا مستقلا فتدبر قوله بل يكون الوجود قائما بالماهية
من حيث هي هي من غير اعتبار الحيثية انما يثبت للماهية في العقل فالا انم ع زيادة الوجود على الماهية في العقل
فح لم يظهر النزاع بين الشيخ وغيره بل لم يتصور خلاف من عاقل منصف في ان الوجود زايد على الماهية
بحسب المفهوم بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما دون الآخر لا بحسب الذات والهوية بان يكون لكل
منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالآخر فالشيخ ان اراد بقوله وجود كل شي عين ماهيته نفى الامتياز بين
الوجود والماهية بحسب الخارج وهو حق وان اراد انه ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر
بان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود فليس بحق بل رد ذلا يلزم من عدم امتياز
الوجود والماهية في الخارج اتحادهما فيه لجواز ان يكون عدم الامتياز لعدم كون الوجود عارضا خارجيا
بل اتحادهما في الخارج بط قطعا والا لكان الوجود محمولا على ذات السواد والبياض مثلا وذهب صاحب
المواقف الى ان النزاع في ان الوجود زايد وليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الذهنى فمن اثبته
قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية



لانه لا تمايز ولا تغاير في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر واعترض عليه بانه لا نزاع للقائلين بثبوت الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل لحصول الشيء في العقل او في اقتضائه الثبوت في الجملة ولا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر بل غاية الامر انهم لا يقولوا الوجود زائد في العقل بل يقولوا انه زائد عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرناه ويمكن ان يقال معنى كلامه ان النزاع على الوجه المعقول راجع الى النزاع في الوجود الذهني وينبغي ان يكون مرجع النزاع ذلك وقول من نفى الوجود الذهني الوجود زائد غير مستقيم اذ ليس نفس الوجود الخارجي عنده حاصلا في الذهن حتى يقال الوجود الخارجي زائد في الذهن واما التصور بذلك بمعنى مغايرة المفهومين فمما لا ينكره الشيخ فليفهم قوله والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا بل يقتضي تعدد الواجب كما لا يخفى قوله لكان اولى هذا الوجه للامام الرازي وذلك ان المص ادعى حصول التجرد لوجود الواجب لغيره لا لذاته واندفاعه ظ بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات بخلاف الامام فانه ادعى ان الوجود طبيعة نوعية ورد عليه بانه اما ان يقتضي التجرد الى آخر ما قرره فلا يندفع بما ذكر فيكون اولى اقول ولا قرينة لتقرير الامام على تقرير المص بحسب التحقيق الا باشتماله على زيادة تفصيل لا يوجد في كلام المص يظهر ذلك بالتأمل الصادق قوله قيل المفتقر الى العلة الظ ان هذا السؤال منع للملازمة الاولى اي لا نسلم ان وجود الواجب لو تجرد لتجرد لعلة موجودة منفصلة كما هو المطلوب در وكذا السؤال الآتي منع للملازمة المذكورة ويحتمل ان يكون السؤال الاول منعا لبطلان التالي في الملازمة الاولى وح يكون الغير في قوله لغيره اعم من الموجود والمعدوم والسؤال الآتي منعا لبطلان التالي في الملازمة الثانية اي قوله والا تخلفت لوازمه واما ما وقع في نسخ حاشية الفاضل المحشي من ان السؤال الثاني منع للملازمة مع السند كما ان السؤال السابق منع لبطلان التالي ففيه فوات تقديم منع الملازمة على منع بطلان التالي وما وقع في بعضها من ان هذا السؤال منع لبطلان التالي كما ان السؤال السابق منع للملازمة ففيه ايضا نوع بعد قوله احدهما انه ح يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض قيل لا استحالة في توقف الواجب في التجرد اي اللاعروض الى عدم الموجب للعروض لان صفات الله تعالى السلبية والاضافية يصح توقفهما على الاعدام توقف علم مخلوقيته على عدم خالقه مثلا اقول

فيه نظر

فيه بحث لان التوقف في الصفات المذكورة ممنوع فان عدم مخلوقيته لا يتوقف على عدم خالقه بل مخلوقيته ممتنعة في نفس الامر فتأمل قوله لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه وهو محال لان ما يحتاج الواجب الى عدمه لا يكون موجودا بل ممتنعا وفيه بحث لان الموجب لعروض الوجود في نفس الامر للممكنات هو الواجب وتجرد وجود الواجب لو كان لعدم موجب عروضه لم يكن لعدم موجب عروض وجود الممكنات حتى يلزم احتياج الواجب الى عدم نفسه بل تجرد وجود الواجب لعدم موجب عروضه بحيث الفرض غير موجب عروض الوجود للممكنات فلا يلزم احتياج الواجب الى عدم ذاته ومما الهمت ان عدم الموجب للعروض ان كان مقتضى ذات الواجب فالتجرد ايضا مقتضى ذاته فيلزم المحذور المذكور وان لم يكن ذلك مقتضى ذاته فيجوز انفكاكه عنه بالنظر الى ذاته ولو فرض انفكاكه فاما ان يحصل موجب عروض وجود الواجب اولا وعلى الاول يلزم عروض وجوده لذاته وهو خلاف المفروض وعلى الثاني يوجد عدم العروض بلا عدم موجب العروض ضرورة انه فرض منفكا منه قوله قيل الوجود ليس بطبيعة نوعية هذا السؤال انما يجري على ظاهر الحال كما ينبه عليه قول المص ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير موجه كما علم في موضعه وقوله فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة اما اشارة الى سقوط المنع وحاصله ان الوجود ان لم يسلم كونه مشككا بل ادعى اتحاد حقيقته في جميع الموجودات فالامر ظ وان سلم كونه مشككا فاتحاد حقيقته في جميعها ايضا ضروري كما بينه المص فلا يتوجه ايضا المنع ويمكن ان يقال قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى المعارضة الدالة على جواز تجرد وجود الواجب كما يومي اليه ظ ذلك القول واشار الى المنع بقوله وان سلم فالمنع المشار اليه متوجه الى بعض مقدمات المعارضة وقوله فلا يمنع المساواة اه معارضة لهذا بعد التنزل عن المنع قوله يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب اي بحسب الفرض وفيه ايماء الى ان المراد من الوجود في قول المص والا يلزم تركب الوجود الوجود الذي هو ذات الواجب لا الوجود المطلق الذي قد بين بساطته قوله لان وقوع الماهيات وذاتياتها على الافراد بالتساوي وقد بين ذلك كما نبهناك فيما سلف فان قلت اذا اختلف الماهية والذاتي في الافراد لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا فلا بد ان يكون وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي قلت يجوز ان يكون اختلاف افراد الطبيعة الجنسية بالفصول واختلاف افراد الطبيعة النوعية بالعوارض او بغيرها فلا يلزم من الاختلاف في وقوع الماهية والذاتي على الافراد تغاير ماهيتها وذاتياتها فافهم قوله فالموجودات ان تماثلت او تباينت المراد من التماثل الاتحاد النوعي



ومن التجنس الاتحاد والجنسي قوله باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود آه اذ لكان الوجود على تقدير التشكيك
من العوارض فعدم تماثل الموضوعات باعتبار الوجود فى غاية الظهور ولهذا لم يقيد قوله ان تماثلت بقوله
باعتبار آخر غير الوجود وقيد به قوله او تجانست قوله فلنا المباينة الكلية بين الوجودين فى الحقيقة
لا ينافى الاشتراك فى العارض يعنى ان المباينة الكلية بين الوجودين بمعنى عدم صدق احدهما على الآخر لا ينافى الاشتراك
فى العارض اى الوجود المطلق فلا يلزم فساد المباينة الكلية بهذا المعنى من كون الوجود معنى مشتركا واما المباينة
الكلية بمعنى عدم الاشتراك فى شئ فليست بلازمة من عدم مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات فى تمام الحقيقة
ومن عدم الذاتى المشترك بينهما لجواز اشتراكهما فى العارض قوله واما قوله وان تباينت الموضوعات
تداش المص فى جوابه عن جواب الحكماء الى وجوه ثلثة الاول منع كون الوجود مقولا بالتشكيك وقد اشار
اليه بقوله ان سلم والثانى منع كون التشكيك مانعا من التساوى فى الحقيقة وقد ذكره بقوله فلا يمنع المساواة
فى تمام الحقيقة اه والثالث ان كون الوجود مقولا بالتشكيك يستلزم المط وهو زيادة وجود الواجب على
ذاته كما قرره بقوله وايضا فالواقع على الاشياء اه فالشارح بين الجميع اولا ثم رد الاول ببيان كون
الوجود مقولا بالتشكيك والثانى بقوله واما قوله ولئن سلم فالتشكيك اه والثالث بقوله واما قوله وان
تباينت الموضوعات قوله فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة بل التشكيك بوجوهها كما هو المراد
حيث قال والا يلزم تركب الوجود آه ولهذا قال الشارح فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك قوله
وتباين الموضوعات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له ويمكن ان يقال فى دفع المنافات ان المص قرر كلامه
فى قوله فالموضوعات ان تماثلت آه على وجه الترديد بحسب الالزام للحكماء فلبس ابطال المساواة فى تمام
الحقيقة واثبات تباين الموضوعات الا بحسب الغرض فتامل فى قوله وهو عين المدعى قوله
وليس لقيد التجرد مدخل فى التاثير الظاهر انه سهو بل الصحيح المؤثر بدل التاثير حتى يصح قوله والا لكان السلب
جزءا من مبدء الممكنات وهو محال اذ يلزم ح تركب مبدء الممكنات بل علة علة الممكنات بل علتها لان عدم الجزء يستلزم عدم
الكل فيفسد اثبات الصانع حيث يجوز كون المعدوم مؤثرا قوله لشارك الواجب كل موجود فى المبدائية
فيلزم ان يكون كل موجود مبدءا لما يكون الواجب مبدءا له فيلزم ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله
قوله اجاب المص بانه ح يكون كل موجود مبدءا اى يلزم ان يجوز كون كل موجود مبدءا لما ان الواجب
مبدء له ولا خفاء ان كون الشئ علة لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة فقدان شرط العلية

قوله

قوله الا انه تخلف عنه اثره لفقدان شرطه الذى هو ممكن الحصول ويمكن ان يمنع امكان حصول شرطه
التجرد لكل موجود بناء على ما اورده الشارح من مباينة وجود الواجب لوجود الممكنات قوله الوجه الثالث
ان وجود الواجب معلوم اه وقد يستدل ايضا بان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها
فى الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة وهذا من وادى الوجه الثالث لان المعلوم والمشترك هو الوجود
المطلق فاللازم زيادته وحقيقة الواجب هو الوجود الخاص قوله فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج
الى الغير ممكن لا يقال يتم الدليل بهذا القدر اذ لزم ان لا يكون وجوده تعالى واجبا فلا حاجة الى قوله
فيحتاج وجوده الى سبب آه لانه قد يمنع وجوب وجود الواجب باقتضاء ذاته اياه وهذا المعنى متحقق
فيه وان كان الوجود فى نفسه ممكنا وبهذا يعلم ضعف منع امكان وجود الواجب على تقدير كونه
معلولا لماهيته وقد فصل ذلك المنع فى شرح المقاصد فليطالع ثمه قوله فيحتاج وجوده الى سبب
فان قلت الوجود ليس بموجود خارجى فكيف يحتاج الى السبب لانا نقول الشارح كونه وجوده صفة عارضة
لذاته فيصير المعنى ح فيحتاج وجوده على تقدير كونه صفة موجودة الى سبب لانا نقول هذا لا يختص بالواجب
بل كل موجود ليس بصفة موجودة زائدة فى الخارج ولا يلزم من ذلك ايضا ان يكون وجود الواجب عين
ذاته اذ يجوز ان يكون ذلك لعدم الوجود فى نفسه لا لكونه متحققا وعينا قلت ليس المراد من الاحتياج
الى السبب احتياج الوجود فى نفسه الى سبب بل المراد ان وجوده تعالى على تقدير كونه زائدا على ذاته
كان صفة له فاتصافه بها فى نفس الامر لا بد له من سبب وذلك السبب اما مقارن الى آخر الدليل وقد اوى
المص الى ذلك فى قوله فرع اتصاف الشئ بالوجود اه فتامل قوله اما مقارن وهو ذاته او صفة من
صفاتها الظ من كلام المص انه اراد بالسبب المقارن ذاته فقط يدل عليه ايراد التفريع الآتى فتامل
قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده لان تقدم العلة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود ضرورى والسبب
المقارن ان كان ذاته يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده بمرتبة وان كان صفة يلزم ذلك بمراتب
قوله ثم الكلام فى ذلك كالكلام فى الاول يلزم التسلسل بل يلزم منها ما ذكرناه من الاحتمالات فى
تقرير دليل الشيخ قوله فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها بل الواجب تقدمها
بما هى علة به اى كانت بالوجود فبالوجود وان كانت بالماهية فبالماهية كالتوازم المستندة
الى نفس الماهية قوله فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها والعلة القابلة لا بد وان تكون متقدمة



على معقولها مع ان تقدم ماهية الممكنات على وجودها ليس بالوجود وان كان فذلك التقدم لا بالوجود فيجوز ان يكون
تقدم الفاعل ايضا كذلك وايضا اجزاء الماهية علل لقوامها والعلل المقومة للماهية متقدمة عليها لكن لا بالوجود
لانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي هي وقطعنا النظر عن وجودها ووجود اجزائها جزمنا بتقدم اجزائها عليها
لا يقال تقدم المقوم على الماهية بعدم بالوجود على تقدير حصول الوجود لهما بمعنى انهما بحيث متى وجدا كان وجود
المقوم متقدما على الماهية لانا نقول هذا منع الحيثية هي التقدم فانها تلحقه لا باعتبار الوجود كذا في المواقف
يعني ان منع الحيثية هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية فمنع الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود
لثبوتها له قبل وجوده فاذا اتصف علة من العلل بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها
عليه باعتبار الوجود جاز ان يكون الحال في العلة الفاعلية كذلك كذا في المواقف وفيه ان الظاهر ان الحيثية
ليست هي عين التقدم ولا شك ان التقدم حال العدم عقلي محض ولو اعتبر ذلك القدر يكون تقدم العلة
حال عدمها على معلولها المعدوم اظهر مع كونه مناسبا للبحث وقيل اراد صاحب المواقف ان منع الحيثية
ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة للماهية فيكون ماهية متقدمة على منع الحيثية لا باعتبار
الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ورده الفاضل المحشي بانه ليس بشيء لان منع الحيثية ليست بموجودة
في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها اقول منع الحيثية الغير الموجودة وان لم تكن موجودة
محتاجة الى علة خارجية لكن اتصاف الجزء بمنع الحيثية محتاج الى العلة كما ان اتصاف الماهية بالوجود
محتاج اليها وان كان الوجود غير موجود في الخارج كما بيناه ولا عبرة بظاهر العبارة كما لا عبرة به في قولهم
فيحتاج الوجود الى العلة اللهم الا ان يقال منع الحيثية اعتبارية محضة بخلاف الوجود فيكفي في الاتصاف
بها العلة المعدومة لا في الاتصاف بالوجود اذ لا بد فيه من العلة الخارجية فليتأمل نعم ما ذكره [illegible] يدل
لا ينافي قول صاحب المواقف منع الحيثية هي التقدم لان الحيثية على ما ذكره ليست هي عين التقدم قوله
لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود قال الفاضل التفتازاني فنقول على
طريق البحث دون التحقيق لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
منها سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول
الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بداهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن
مبدأ لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع منع عبارته وقد اشار ذلك

الفاضل

الفاضل الى ان التحقيق ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يتصور تأثير
الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها هذا اقول يمكن ان يجاب بان يقال معنى
علية الماهية للوجود كونها مقتضية ومستلزمة له ولا نم وجوب تقدم مستلزم الشيء عليه بالوجود وهذا
كما ذكره الحكماء من ان الماهية قد تقتضي تعينها فينحصر في فرد ولا يمكن تقدم الماهية على تعينها بالوجود بل
بالذات فليتدبر في هذا المقام واما ما قاله البعض الناظرين من ان المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير
الوجود هو وجود الخ والمفروض ان العلة الموجدة للوجود هو الماهية فتكون الماهية ح مفيدة للوجود
للغير فيجب ان يكون لها وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور فغلط وقد اعتبرناك على حقيقة الحال
قوله فان قلت اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي يريد ان العقل لما اعتبر الماهية وحدها ولم يعتبر وجودها وعلاها
وهي الماهية من حيث هي هي لزم ان يكون اتصافها بالوجود في العقل فقط وليس مراده ان اتصاف الماهية
بالوجود ليس بوجود خارجي لان الاتصاف مطلقا كذلك كما سيأتي عن قريب فتأمل فان ما ذكرته دقيق
قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل حاصل كلامه انه فرق اولا بين الفاعل والقابل
بالاتفاق والاستحقاق وثانيا بان اتصاف الماهية من حيث هي هي اتصافا عقليا بالوجود الذي لا يتميز عنها
الا بحسب الانتزاع بفعله العقل واما كونها فاعلة مؤثرة في الوجود الخارجي حال كونها موجودة في العقل
فغير معقول كما لا يخفى لا يقال العلم العقلي سبب للوجود الخارجي وليس الا من الموجودات العقلية لانا نقول هذا
ليس سبب فاعل بل شرط لتأثير الفاعل وبداهة العقل لا تجوز كون المعدوم مؤثرا في الوجود الخارجي ولكنه
يجوز توقف تأثير المؤثر في الوجود عليه نعم لما كان العلم العقلي شرطا وهو علة ناقصة اطلق عليه اسم السبب
قوله على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود يعني ان النزاع في كون المعدوم شيئا اولا في ذلك المعنى
لا في ان لفظ الشيء في اللغة هل يطلق على المعدوم اولا فان ذلك بحث لغوي خارج عن المباحث العقلية قوله
فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج وذلك لان الماهية
المعدومة اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون الماهية موجودة و
معدومة معا فيلزم اجتماع النقيضين اي الوجود والعدم وكذا لا يمكن ان يقول ماهية من الماهيات
معدومة لاستلزام ارتفاع الشيء عن نفسه فيلزم عليه ان يقول جميع الماهيات موجودة قديمة ومن ههنا
يعلم ان الوجود زايد على الماهية فافهم قوله واما الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا

قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل بالاتحاد فيها
لا يمكنه القول بها قيل يمكن ان يعكس فان من قال بهذه المسئلة يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا اوجب
مع كلامه ان الماهية اذا كانت ثابتة بدون الوجود يكون الوجود زائدا على الماهية فيكون الوجود زائدا
عليها متفرع على كونها ثابتة بدونه وغرضه ان التفرع بط وفيه تامل وهو ان الوجود ليس زائدا
على الماهية في الخارج حتى يتفرع احدى المسئلتين على الاخرى فليفهم قوله وهو مذهب المتكلمين
من اصحابنا وابو الهذيل وابى الحسين البصري الظ ان ذكر ابو الحسين البصري بعد ما قال واما الذين
قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا سهو لان الوجود عين الماهية عنده ويمكن ان
يتكلف بان المقصود بيان موافقة ابى الحسين لهم في هذه المسئلة والا لم يكن منهم قوله
وهو مذهب ساير المعتزلة اعلم ان الكعبى من المعتزلة والشيعة من البغداديين ذهبوا الى ان
المعدوم ليس بشئ في الخارج ولو ذكرهم في المانعين لكان اولى قوله وان كان المعدوم اعم مطلقا ربما
يمكن ان يحمل الاعم في كلام المص على ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه بل هذا اولى لئلا يكون
بعض الاقسام المحتملة متروكة ولم يتعرض للتباين لكون التصادق ظاهرا فتزييد الكاتبي بانه
ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فلازم الحصر بل بينهما تباين لا يخفى عن سماجة ثم الظ ان مفهوم المعدوم
المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ذلك المفهوم نفيا صرفا والا لا يبقى فرق بين العام والخاص بل يكون
ثابتا لانه لما كان مغايرا للمنفي كان متميزا عنه وكل متميز ثابت عند الخصم فاذا ثبت مفهوم المعدوم المطلق
يلزم ان يكون كلما اتصف به كل المفهوم الثبوتي ثابتا فيلزم كون ما صدق عليه المنفي ثابتا مع ان
قولنا كل معدوم ثابت صادق فلا يرد عليه النظر المذكور في الشرح نعم لو قيل مفهوم المعدوم المطلق
ان كان اعم من المنفي لم يكن ما صدق عليه المعدوم نفيا صرفا بل ثابتا وهو منقول على المنفي فيصدق
كل منفي معدوم ثابت وكل معدوم ثابت لورد عليه النظر المذكور هذا غاية ما امكن في توجيه المقام
وفيه ما فيه قوله بل انما يمكن الزاما للخصم بطريق الجدل ويكون هذا الدليل الذي ذكره جدلا اخذ
فيه مقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة ثابتة نعم قد يطلق البرهان لا بمعنى الدليل على الجدل
بطريق المجاز ولا نزاع فيه قوله فلان الذات مستغن عن المؤثر عندهم فلانه نفى الذات ازلية
والازلية تنافي المقدورية قوله فان الوجود عندهم حال قال الفاضل المحشي هذا انما يلزم على



على القائلين بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال اقول ويمكن ان يقال اذا كان الوجود
عند بعض مثبتي المعدوم حالا واثبت ذلك بالدليل نقول الوجود حال فهو غير مقدور فلزم ذلك على العاقل
بالحال ظ واما لزومه على غير القائل فلانه قد نبهناك انا نثبت كون الوجود حالا بالدليل كما سيأتي
فليفهم قوله والحال غير مقدور كما اعترف به القائل بالحال ولان استغناء بعض الاحوال عن تاثير القدرة
معلوم بالضرورة فتامل قوله فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل قيل لا نم لزوم التسلسل
لان ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها كما هو شان ساير الطبيعة الكلية فان
وجود فرد من افرادها لا يستلزم وجود جميعها واما ما يقال يجوز ان يكون الاتصاف الاتصاف عينه
كما يقال وجود الوجود عين الوجود ووجوب الوجوب عينه الى غير ذلك فينبغي ان يحمل على ما ذكرناه والا
فلا معنى له اصلا فتبصر ولا تغفل والله الموفق قوله وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة او هذا
نقل ما قيل لا نم استحالة التسلسل في الاتصاف على تقدير كونه ثابتا لانه تسلسل في الثابتات والدليل انما
قام على استحالة التسلسل في الموجودات اما اساعدنا ذلك لكن المقصود اي عدم تاثير القدرة في
الاتصاف حاصل لانه اذا لم يكن موجودا في الخارج لم يتصور تاثيرها فيه وقد ادى الى منع جواز التسلسل في الامور
الثابتة ويمكن بيانه بان جواز مناف لعموم جريان برهان التطبيق كما زعموا فليتامل فان ما ذكره ه قد
قد نقل عنه الفاضل التفتازاني لكن بقي ههنا كلام وهو ان اللازم من عدم كون الاتصاف موجودا خارجيا ان لا
يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ويجوز تاثيرها فيه بان تجعل الذات متصفة بالوجود فالقدرة مؤثرة
في اتصاف الذات بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة بالوجود لا ان تجعل الماهية او الوجود وجودا او موجودا
او الاتصاف موجودا الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للثوب والصبغ
والاتصاف بجعله موجودا في الخارج قوله وكل معلوم متميز قال الفاضل المحشي اي متميز عن غير
المعلوم والا لاستحال اتصاف احدهما بالمعلومية والاخرى بعدمها وتوضيح ذلك ان قولهم المعدوم
معلوم ليس معناه ان كل معدوم معلوم بخصوصه لانه ليس كذلك في الواقع بل معناه ان بعض
المعدوم معلوم وبعضه غير معلوم وكل منهما متميز عن الآخر فيحصل مقصودهم فليتامل قوله
فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف والاولى ان يقال
في بيان الكبرى فلان المتميز انما يتصور بالاشارة العقلية بهذا وذاك فكل متميز له هوية وتعين

ما ذكره

يشير الى العقل وذلك يمتنع ثبوت الحال رأيه هذا وانما على ما ذكره الشارح فر مع الحجتين واحد فافهم
قوله ذوات الجواهر والاعراض في العدم ولا يقولون باتصاف الجواهر بالاعراض في حالة العدم
قوله وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا تابعا للحاصل اي يلزم ان يكون الوجود في حالة العدم ثابتا
في الحاصل وليس كذلك بالبديهة والاتفاق قوله بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية
يريد ان الامكان ليس ثابتا في الخارج حتى يلزم ثبوت موصوفه فيه بل هو امر اعتباري يكفيه ثبوت
موصوفه في العقل وقد يجاب عن ذلك الوجه بالنقض بغير الممتنعات كما لا يخفى قوله المبحث الخامس
في الحال وفي تاخيره عن الوجود والعدم رمز الى عدم ثبوت الواسطة بينهما قوله وابو هاشم
قيل هو اول من قال بالحال قوله ولا واسطة بين النقيضين اذ لا واسطة بين النفي والاثبات
بالضرورة والاتفاق اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا بان يفسر الموجود مثلا
بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصالة ولا تبعا فتثبت الواسطة وهي ما يتحقق تبعا وكذا لو جعل
الموجود اخص من الثابت واثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم سواء كان مرادفا للمنفي او اعم منه
يصير النزاع لفظيا والحق ان الموجود مرادف الثابت والمعدوم يرادف المنفي فلا ثبوت للمعدوم والحال وظن
صاحب المواقف ان منع اثبات الواسطة على انهم جعلوا العدم للوجود عدم ملكة يعني ان المفهوم الذي من
شانه ان يعرض له الوجود اذا تحقق فموجود واذا ارتفع فمعدوم واما المفهوم الذي ليس من شانه ان
يعرض له الوجود كالمعقول الثاني فليس بموجود ولا معدوم ونحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب
فلا نزاعهم في المعنى اي في معنى العدم ولا في التسمية اي تسمية بعض الامور العدمية حالا ملخص
كلامه وليس بشيء لانهم لم يجعلوا الممتنع ككنه الباري من الاحوال مع انه ليس مما من شانه ان يعرض له
الوجود ولان المعدوم عندهم اعم من الممتنع فلا يصح ان يفسر المعدوم بوجه يكون مباينا له وذكر
صاحب المقاصد ما يصلح منشأ للاشتباه في الحق مبني اي ثبوت المعدوم وتحقق الواسطة
ولكن لما رايت ان ما ذكره ايضا لا يغني من الحق شيئا لم التفت اليه وخطر ببالي في الحال منشأه
اذ هو ان جميع اجزاء العلة التامة للحادث بل بعضها لا يجوز ان يكون معدوما ولا يجوز ايضا ان
يكون جميعها موجودا والا فاما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فينتقل الكلام الى علته التامة
فوجب ان يكون بعض اجزائها لا موجودا ولا معدوما وهو ايضا ضعيف قوله ولا معدوم

لان العدم مناف للوجود وانما لم نجعل العدم نقيضا للوجود لان العدم على تقدير ثبوت الواسطة ليس نقيضا
للوجود بل اخص من نقيضه اي اللاوجود وما وقع في عبارة المواقف وغيره من اطلاق النقيض على
العدم ينبغي ان يأول النقيض بما صدق عليه النقيض قوله فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود
وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا لان الحال قسم من الثابت والوجود ليس بثابت بل هو ثبوت
والثبوت ليس بثابت ولا منفي كما ان النفي كذلك فكيف يكون الوجود حالا الا ان نقول هذا قول
بالواسطة بين النقيضين وذلك اشد قبحا مما ذهب اليه مثبت الحال فلا مجال لهذا القول في موضع
الجواب واما ان الوجود ليس بثابت فكيف يكون حالا ففيه انا لا نسلم ان الوجود ليس بثابت قوله
وليس الاشتراك في الاسم وذلك ظاهر بادنى المراجعة الى الوجدان وانما تعرض لذلك لتوقف حصول المطلوب
عليه ولاجل قوله وتمايزه في فصله فما شئت قوله يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر قيل الجنس يتقوم
بالفصل لكون الجنس محمولا وقيل بالعكس لان الفصل مقوم للجنس وفيه اختلال لان الظ ان اللازم
المتوهم من كون الفصل مقوما للجنس قيام الجنس بالفصل لا عكسه كما قيل السواد قائم باللون لان الجنس
مقوم للنوع وعلى تقدير المساعدة فالرد عليه بان المقوم للشيء لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا له
غير مطابق له فتدبر قوله وان علم الجنس والفصل وعلم احدهما وقد يتوهم ايضا قيام العرض بالعرض
فيما اذا علم احدهما مثلا اذا انتفى الفصل يقوم اللون بالسواد لانه المحمول وقيل بالعكس لان الجنس
مقوم للنوع وفساد الكل ظ لان اجزاء المحمول لا يكون عرضا قائما بالمركب ولا بالعكس والمحمول بالمواطأة
لا يكون عرضا للموضوع اذ العرض لا يحمل على موضوعه الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء لا يقتضي
كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا قوله لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظ الامتناع
قال الفاضل التفتازاني واما العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد
اللاموجود الذي هو نقيض الوجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود
بل اخص منه من عبارته اقول لا خفاء في امتناع تركب الموجود من المعدوم واما تركب الموجود
من اجزاء متصفة بنقيض كل الموجود فليس بمستحيل بل واقع وهم زعموا ان الحال قد جاوز
في التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود فجوزوا كونه جزء الموجود وبذلك يندفع
ايضا ما قيل كما ان تركب الموجود من المعدوم ممتنع بالضرورة كذلك تركبه مما لا يكون موجودا

وان لم يكن معدوما ايضا لمتنع بالضرورة قوله بل وجود الوجود عينه وقد اوضحه الفاضل المحشي بان ما هو مغاير
للتحقق فهو في كونه متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو فيه لا يحتاج الى شئ آخر بل متحقق بذاته
ومثل بالضوء فانه المضيء بذاته وما عداه مضيء لا بالذات ولا طائل تحت توضيحه وتمثيله والمعول عليه
في حواشيه بل به على شرح التجريد فليطالع ثمة قوله فان الموجود شئ له الوجود يريد ان المتنازع فيه
هو الواسطة بين الموجود بمعنى ما له الوجود والمعدوم وما ذكره في الجواب انما يفيد كون الوجود موجودا
بمعنى انه نفس وجود وهو لا يدفع الواسطة بين الموجود والمعدوم بالمعنى المذكور فلا يرد ما ذكره
الفاضل المحشي من ان ما ذكره الشارح من ان الموجود شئ له الوجود كلام ناش من النظر الى جانب
الالفاظ والمعاني اللغوية نعم لو اريد بالموجود الخاص وقيل انه موجود ووجود اي المطلق زائد
لكان الوجود موجودا بالمعنى المذكور قوله لان ثبوت الشئ للشئ نسبة تقتضي تغاير المنتسبين اقول
يكفي تغاير المنتسبين بحسب الاعتبار فليعتبر بين الوجود ونفسه وسيرد عليك فيه كلام آخر والعجب انه
كما يمتنع ثبوت الشئ لنفسه لكونه نسبة مقتضية لتغاير المنتسبين يمتنع ايضا تصور نفيه فلا يمكن الترديد
بان الوجود اما موجود او معدوم كما ذكره في الجواب ولا مجال للمستدل ان يقول التغاير الاعتباري
كاف في النسبة تصورية اذ حينئذ نقول كما جوزت فيه فلنجوز في الثبوت كما ذكرنا من طرف المجيب فافهم قوله
بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة اي الترديد هذا الجواب ما ذكره الحكيم المحقق في التجريد
ورده الفاضل التفتازاني بان فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة واجاب عنه الفاضل
المحشي بان حاصل الجواب ان الوجود اما موجودا او معدوما او لا موجود ولا معدوم فاذا ابطل
كونه موجودا او معدوما تعين انه لا موجود ولا معدوم وغرض المحقق ان الوجود لا يرد عليه هذا
الثلاثي لانه مما لا يمكن تعقله اذ لما لم يكن تعقل كون الوجود موجودا كما نبهناك لم يكن تعقل كونه معدوما
لان معناه سلب الوجود عن نفسه واذا امتنع تعقل ثبوت الوجود لنفسه يمتنع تعقل سلبه عن نفسه
ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب ومنه يعلم ان الجزء الثالث اي الوجود لا موجود ولا معدوم
مما لا يمكن تعقله ولهذا اكتفى بذكر الجزئين الاولين وابطالهما واقول ما ذكره لا يغني من الحق شيئا
لان معنى كون الوجود موجودا ثبوت فرد من افراده له ولا استحالة في ذلك وان تضمن ثبوت الشئ
لنفسه فان الشئ من حيث هو مغاير له من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته فيمكن ملاحظة

النسبة

النسبة فيصح الترديد فاندفع ما ذكره هذا والعجب انه ما ذكرناه مما استفدناه من كلام الفاضل المحشي في غير
موضع فتبصر ولا تغفل قوله فنختار ان الوجود موجود في الذهن ولعله اراد ان الوجود لا يتميز عن الموجود
في الخارج بل وجودا وتميزا في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا ففي العبارة
اذن مسامحة والا فالترديد بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الذهني او المطلق حتى يصح اختيار كونه
موجودا في الذهن لو قال الوجود الذهني لكان اولى ما ثمة فافهم فانه دقيق وقد يجاب عن منع الشبهة باختيار
ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه بطريق الاشتقاق فان كل مفهوم فانه يشتق
فرد من افراده نقيض كل الشئ كالسواد والبياض وغيرهما فانها قائمة بالجسم مع انه من افراد الاجسام
فكما يصدق الجسم فرد ولا جسم يصدق الوجود فرد ولا وجودا والوجود فرد وعدم وانما المستحيل
اتصاف الشئ بنقيضه بطريق المواطأة بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم وما ذكره
بعض من اشتهر بالفضل والحذاقة من ان اتصاف الشئ بما يقابله بهو هو واقع كاتصاف الكثرة
بالوحدة فليس بشئ لان اتصاف الكثرة بالوحدة من جهة اخرى فكيف يصدق عليهما حد التقابل
قوله وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع والادلة الدالة عليه ضعيفة كما ستطلع على بعضها اللهم
الا ان يقصد الالزام على القائلين بذلك الامتناع قوله اذ لو كان الجنس والفصل موجودين من افراد خارجية
قد اشتهر ذلك فيما بينهم فحكموا بان مادة الجسم مأخذ جنسه وصورته مأخذ فصله لكن بعض المحققين
حكم بان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس والا لزم
ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان عند العقل عند الفصل لان مجموع الاجزاء الغير المحمولة كما انه تمام
حقيقة الماهية المركبة في الخارج فكذا تمام حقيقتها في العقل فلو كان لها اجزاء محمولة لكان مجموعها
ايضا تمام حقيقتها في العقل قوله لانا نقول لا يلزم ذلك والاولى ان يجاب منع الاستحالة في مطابقة
الصورة العقلية المتعددة للبسيط الخارجي وانما المستحيل مطابقة الصور المحسوسة او الخيالية
فان الصور بين المتغايرين بين منها يستحيل مطابقتها لشئ واحد فتدبر قوله شرع في الفصل
الثالث في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث
عنهما من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما ومن بهذا الاعتبار متأخرة عنهما ولان تحقق الماهية
متوقفة على احد الوجودين فنا فرع عن الوجود والعدم معه في قرن وقدم ايضا صاحب التجريد



ما يتعلق بها علمها من الوجوب والامتناع والامكان والقدم والحدوث قوله وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكلية ما به يجاب عن السؤال بكم هو قوله مع اعتبار الوجود اى الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وقد يستعمل الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق بينها فلهذا قال غالبا في الموضعين قوله والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية اعلم ان المعقول الثاني ما يعرض الموجود الذهني من حيث هو موجود ذهني ولا يكون في الخارج ما يطابقه فالماهية والذات والحقيقة اى مفهوماتها معقولات ثانية تلحق المعقولات الاولى اى اذا قارن قوله يعرض له انه ماهية اى مقول في جواب ما هو وهو امر يعقل في الدرجة الثانية عارضا للوجود الذهني قوله وهي مغايرة لما عداها من العوارض والذي يخطر بالبال ان الماهية اذا نسبت الى العوارض فعدم كونها نفس الماهية او داخلا فيها بين مكشوف لا يحتاج الى بيان بل الحكم بذلك النفي لغو محض بل التقييد بالحيثية لغو محض ايضا الا ان يعتذر بجواز كون المسئلة بديهية وكون التقييد للاشارة الى معنى آخر سنشير اليه قوله ولو دخل احد من الاعتبارات او ايضا ملاحظة الماهية في نفسها غير كافية في الحكم باتصافها بشيء من هذه الاعتبارات ليست داخلة في الماهية ولا عينها وفيه تأمل وانا لم يتعرض لنفي العينية لظهوره قوله واما كونها ماهية لم يرد بذلك مفهوم الماهية لانه عارض لها في العقل بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم بدل عليه قوله فان الانسان انسان آه قوله لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج واعترض عليه بان كونه جزء في الخارج ممنوع بل هو اول المسئلة ولو فرض بما صدق على المخلوط لان الجزء الخارجي المحاج للكل يجب الوجود يمتنع صدقه عليه وكونه جزء عقليا مسلم لكن الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج والحق ان ليس في الخارج الا الاشخاص والطبايع الكلية امور عقلية منتزعة عنها صادقة عليها لا يقال المطلق لا مشروط والمقيد مشروط فلا يتصادقان بل يتنافيان لانا نقول التنافي يجب المفهوم لا بحسب الصدق ومهنا بحث وهو ان ما سوى الطبيعة الكلية هو التشخص وهو امر اعتباري عندنا وموجود زائد عند الحكيم فاذا هو الموجود والموجود والمعروض وان قولهم معنى الحمل الخارجي الاتحاد في الوجود الخارجي لا يصح لان المراد بالمحمول مفهوم الكلي تحقيقا او تأويلا وهو غير موجود في الخارج فلتيا مثل فنقول المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد

وحمولا

وحمولا عليه اذ ليس في الخارج مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية بل التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج وهو مردود بان كل مقيد لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فلا يكون نفس الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل مقيد نفس المقيد الآخر وهو بديهي البطلان قوله الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية وفيه بحث لان العوارض الذهنية ما يعتبر الذهن عروضه بشيء فالكون في العقل من العوارض الخارجية اذ ليس عروضه بمجرد اعتبار العقل ولو قيل هذا نزاع في التسمية ونحن نريد بالعوارض الذهنية ما تلحق الماهية الحاصلة بالذهن وبالعوارض الخارجية ما تلحق الماهية في العين فنقول الوجود الخارجي ليس من العوارض الخارجية ح فلا يصح قوله لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض والحق ان المجرد يجوز وجوده في الذهن سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية الا يرى انا نحكم على المجرد عن العوارض باسرها بامتناع وجوده في الخارج والحكم على الشيء يستدعي تصوره فالمجرد حال وجوده في الذهن يعتبر عاريا عن جميع العوارض وان لم يكن خاليا عن جميعها في نفس الامر فهو باعتبار ذاته مجرد قسيم للمخلوط وباعتبار وجوده في الذهن قسم من المخلوط كالمعدوم المطلق اى بحسب الخارج والذهن فانه باعتبار ذاته قسيم للموجود المطلق وباعتبار وجوده في الذهن قسم منه فليتأمل فان هذا المقام مما اشتبه على اقوام قوله لكل نوع شخصا مجردا خارجا باقيا مستمرا ازلا وابدا اما انه موجود مجرد فلما ذكره واما انه ازلي ابدي فلان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي اعلم ان ما ذهب اليه افلاطون سوادا اريد به الموجود المعين المتصف بالصفات المتقابلة في حالة واحدة كما يدل عليه ظ كلامه او الماهية المقيدة بقيد التجرد كما هو المفهوم من نقل المص ظاهر الاستحالة اما الاول فغني عن البيان واما الثاني فلان اتصاف المجرد بالصفات التي اعتبر تجريده عنها حالة العدم كما يرى واما القائل للتقابلات والجزء المشترك من المخلوطات فهو الماهية من حيث هي هي لا ما زعمه افلاطون ولعله اراد الماهية وان احتيج في بعض عباراته الى التأويل والتكلف قال الشيخ الفارابي انه اشار الى ان للموجودات صورا في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير وفيه ما فيه وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشار الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول مدبرا امره ويفيض عليه كمالاته ويعتني لشأنه عناية عظيمة شاملة بجميع افراده حتى ان الذي نوع

تكيفيه

النار هو الذي يحفظها وينورها ويذب الدمن والشيخ الرهاو يسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ذلك وهذا البحث لا تعلق له بهذا المقام قوله لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج هذا اشارة الى ضعف مذهبه حيث اشتمل دعواه على التناقض لان الموجود الخارجي يعرض له التشخص والوجود الخارجي فالقول بوجود المجرد متناقض وتاويل بتجريد العوارض بغير الوجود والجعل العجود نفس الماهية مع كونه بعيدا غير واف وقوله والمجرد بان المخلوط فلا يكون جزءا له اشارة الى ضعف دليله قوله ثم المركبة اما خارجية آه وكذا البسيط اما خارجية ان كانت مركبة في العقل كالعقول والنفوس واما عقلية بان لا يلتئم في العقل من امور عدة كالاجناس العالية فيصير الاقسام اربعة وانما لم يلتفت الى تقسيم البسيط اعتمادا على تقسيم ملكتها قوله بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل يعني ان المراد من تميز الاجزاء تميزها بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوضع قوله اذ اردنا بالروح الصورة الحالة اشارة الى ان التركب من البدن والروح انما يتصور اذا اريد بالروح امر مادي ولو اريد به امر مجرد كالنفس الناطقة لم يتصور بينهما تركيب حقيقي قوله يلزم ان يكون احساس بالسواد احساسا بالجوهرين قيل لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا تميز بينهما فيتوهم ان هناك احساسا واحدا اقول لا ينبغي ان يلتفت اليه والا لارتفع الوثوق عن البديهي قوله والحق ان الجنس والفصل آه هذا هو الحق الصريح والتحقيق في هذا المقام فافهم قوله او يمتنع ان يكون الشيء بعينه آه انظر ان هذا تعليل لامتناع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ويعلم منه امتناع حملهما على النوع فان المجتمع من الموجودين المتمايزين في الوجود الخارجي يمتنع ان يقال هو هذا الواحد وذاك الواحد تشهد بذلك بداهة كل احد فالقول بان الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي لما التأمت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حمل بعضها على بعض وحملها على تلك الذات ليس بشيء قوله اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل قال الفاضل المحشي في هذا المقام بحث يحتاج الى تامل صادق انظر ان هذا البحث هو ذلك البحث الذي ذكره في حواشيه على شرح التجريد بقوله فيه بحث لاستلزامه جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت اذا قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت هو السقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء نظر الى الوجود الخارجي اولم ينظر فالصواب

في الجواب

في الجواب ان يقال معنى لحوق الاجزاء المحمولة ان المتغايرين مفهوما متحدان في الوجود الخارجي حقيقة او توهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز والتغاير في الوجود الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي الى هنا عبارته اقول مراد الشارح ان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي امر عقلي حاصل في العقل لا بد فيه من الامتياز بحسب الوجود الخارجي حتى يصح الحمل المقتضي للاتحاد بحسبه فليتامل قوله اما ان يكون بعضها اعم اولا يكون اقول فيه ما هذا يكون المتساوية داخلة في المتباينة وعدها صاحب المواقف من المتداخلة حيث قال ان صدق بعضها على بعضها فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة هو الاولى ان يقال ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة والا فمتباينة والمتصادقة اما ان يتساوى فمتساوية او يكون اعم من بعض فمتداخلة ثم العموم اعم من ان يكون مطلقا او من وجه لكن التساوي والعموم من وجه لا يكونان الا بين اجزاء الماهية الاعتبارية فتدبر قوله او مختلفة معقولة اراد بالمعقول ما يقابل المحسوس كما هو المتبادر من قوله او محسوسة لا ما يقابل الخارج فيصح كونها اي المختلفة المعقولة اجزاء خارجية كالهيولى والصورة قوله اما ان يكون وجودية باسرها لا يقال يجوز ان يكون باسرها عدمية لانا نقول المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه وبالعدمي ما يكون جزءا من مفهومه فالعدمي الصرف غير معقول لان العدميات لا تعقل الا بالاضافة الى الوجودات والسلوب لا يتصور الا مع الايجابات فتصور المعنى الوجودي ضروري وفيه ما فيه نوع تامل قوله قيل البسائط غير مجعولة لا خلاف في ان وجود الممكن مطلقا بسيطا او مركبا مجعول اما ماهيته فمجعولة ايضا عند المتكلمين وغير مجعولة عند جمهور الفلاسفة والمعتزلة وذهب بعضهم الى ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط والتحقيق انه لا نزاع بحسب الحقيقة لانك قد نبهت فيما سبق بمعنى الجعل والتاثير فالماهيات في انفسها لا يتصور تاثير المؤثر فيها بل انما يتصور تاثيره فيها باعتبار الوجود بمعنى جعلها متصفة بالوجود فمن نظر الى الاول قال الماهية باسرها ليست مجعولة ومن نظر الى الثاني قال انها مجعولة ومن قال ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط فلا يمكن حمل كلامه على احدهما بل يحمل على انه اراد ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط وهو المراد من قوله فلا يعرض الامكان للبسائط ولم يريدوا به امكانها بالقياس الى وجودها لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع

وح يندفع عنه الجواب الذي ذكره المص فاتضح ان الاقوال الثلث كلها صحيحة فلنبا مثل قوله اجاب المص
بان الاثر اه وقد يجاب بطريق النقض بانه لو لم يكن البسائط باسرها مجعولة لم يكن شيء من الماهيات
المركبة مجعولا اصلا اذ ليس المركب الا مجموع البسائط فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا
لم يكن المركب ايضا مجعولا ورد الكاتبي بانه يجوز ان يكون المجعول وجود المركب او انضمام بسائطه بعضها
الى بعض ودفعه صاحب المواقف بان الوجود والانضمام ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون
مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة اقول لم لا يجوز ان يكون المجعول هوية الوجود
او الانضمام وقد ذهب اليه نفسه حيث قال في جواب المتكلمين لو لم يكن شيء من الماهيات مجعولا
ارتفع المجعولية بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا
ماهية ما نفسه والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هوية لا ماهية الوجود وفيه تامل
وهو ان هوية الماهية مع التشخص وهو ايضا ماهية بل كل ما ينضم الى الماهية فله ماهية فيلزم من عدم مجعولية
الماهية عدم مجعولية الهوية وكذا يلزم من عدم مجعولية الماهية البسيطة عدم مجعولية الهوية ويمكن
دفعه بان النزاع في الماهيات التي هي طبايع الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد قوله
لان الامكان اعتبار عقلي زاد المص هذا القيد ليظهر عروضه للبسائط فيوجد ما وان كان عروضها
بالنسبة الى الوجود والعدم فالامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس
متاخرا عن كون الماهية موجودة فليس معنى قوله بالنسبة الى وجود ما ان عروضه لها بالنسبة لكل وجود
الى حصل لها بل معناه بالنسبة الى الوجود المقيد بالماهية المخصوصة قوله فهو مقتضى للاثنينية باعتبار
الماهية والوجود حاصله ان الامكان ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبات بل نسبة
بين الماهية والوجود لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم قوله وقيام البواقي من الاجزاء
بذلك الجزء المستقل وذلك لانه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض في المركبات الحقيقية والا
لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية قالوا هذا الحكم الكلي بديهي فلو لم يتم بعض الاجزاء ببعضها
لاستغنى كل عن الآخر فيمتنع ان يلتئم منها حقيقة واحدة كما سبق في بحث الحال وقد يناقش بانه
لا يلزم من عدم قيام بعض الاجزاء ببعضها استغناء كل عن الآخر لجواز احتياجه اليه بوجه آخر وانما
المركب الاعتباري فلا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل كيف يصح عدم الاحتياج اصلا



مع ان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري
اعتبارية محضة بخلاف الصورة في المركب الحقيقي قوله وان قام المركب بغيره اه اعلم ان قيام المركب بغيره
يستلزم ان يكون كل المركب عرضا بخلاف قيام البسيط قوله والحق ان الفصل علة لوجود الجنس
على معنى انه طبيعة نوعية للجنس المبهم كما نقله المص وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج
وليس كذلك بل الفصل علة لتحصل الجنس وتعينه وزوال ابهامه في الذهن اي بسبب الفصل يتحصص
الجنس ويصير حصة فالفصل علة لصفات الجنس بحسب الحقيقة فيكون الفصل علة للجنس من حيث
هو موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى بديهية لا يمكن منعها بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية
على ما ينبغي هذا قوله وتوهم كون الفصل علة لطبيعة نوعية الجنس في الخارج خطاء وكذا توهم عليته لها
في الذهن باطل وان لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول قوله وفيه نظر لانه ان اريد بالتشخص معروض
التشخص آه هذا السؤال للكاتبي واجاب عنه صاحب المواقف بان المراد هو الشخص المعلوم وجوده قطعا
كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو انه زيد فاذن هو الانسان مع شيء
سميته التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد لكن الآخر هو المطلوب وفيه بحث وهو ان ذلك الآخر
بعد تسليم لزوم جزئيته لا يلزم ان يكون تعينا لجواز ان يكون شيئا آخر من الاعراض المحققة الوجود
وفيه تامل قوله ولا يلزم من وجود المعروض وجود العارض كزيد الاعمى فان العمى عارض له في الخارج
مع انه ليس من الموجودات الخارجية قوله فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية قيل في توضيحه
ان المجموع المركب من الوصف المحقق وموصوفه مركب اعتباري فكيف اذا كان الوصف مما يتنازع في
تحققه وفيه ما فيه قوله لم يكن عدما مطلقا اذ لا تميز فيه فلا يتصور ان يكون مميزا لغيره قوله
والثالث بط والا يلزم من وجوده ايضا ح لكن الغير ان كان عدميا يكون التعين وجوديا لان عدم العدمي
وجودي وان كان وجوديا فلا بد ان يتصف بالتعين فيلزم ان يكون الشيء موصوفا بعدمه قوله
اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لا يقال يجوز ان يكون التعين
المنضم الى الماهية تعينا جزئيا اذ تماثل التعينات لا يمنع جزئيتها لانا نقول نعم لكن على تقدير التماثل يحتاج
كل تعين في جزئيته الى انضمام تعين آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل فتدبر ولا يمكن عليهما ان يمنع لزوم التسلسل
ويقال يجوز ان يكون تعين التعين نفس التعين اذ لو اريد انه يجوز ان يكون بعض افراد التعين عينا





فهو قادح في كون حكم الامثال واحدا ولو اريد اتحاد الى رض والمعروض في الامر الموجود في الخارج
فهو ضروري البطلان قوله وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وقد يقال المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتعدده
لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يعدها على نحو ما قيل في الرسم انه لا يفيد الكنه فانه مع هذا لا يجب
افادته الكنه وليس بشئ والقياس على ما قيل في الرسم بط للوضوح الفارق قوله فلا يلزم تماثل التعينات
ولو سلم تماثلها فلا يلزم من كون احد التعينين وجوديا كون التعين الآخر ايضا كذلك لان المتماثلات
يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما فتامل قوله والمعدوم لا يكون علة للشئ اي
لا يجب ذلك لانه لا يجوز قوله فان الشئ المعبر عنه اي بالمعنى دون اللفظ فالمعنى عدمي والامعدوم
وجودي قوله والكلام في تعين التعين ولزم التس وقد يمنع لزومه لجواز الانتهاء الى تعين
الاعتباري او لا يلزم من كونه موجودا وجود جميع افراده قوله واجيب بان تعين كل متعين
له ماهية قال الفاضل المحشي منع العبارة مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة
في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين اخر قطعا والحق انها جزئيات في حد ذواتها متخالفة
بالحقائق اقول الظاهر ان ريح ارتكب اليه بناء على ما قيل ان كل موجود في الخارج فله ماهية
كلية في العقل لكنه في حق الواجب محل نظر فلاحظ ان كل فرد من التعين له ماهية ينحصر نوعها في
شخصها وتعين ذلك النوع بنفسه طبيعة لا بتعين آخر فلا يلزم التس وهو ايضا محل نظر قوله
لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بها هو الظ ولهذا اختص على لزوم الدور
وقد يرد بان تميز الحصة ان كان بهذا التعين فدور وان كان بتعين آخر فتس قوله
ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس وفيه ايماء الى ان نسبة التعين
الى الماهية النوعية كنسبة الفصل الى الماهية الجنسية وتحقيقه ان الجنس امر مبهم يحتمل ماهيات
كثيرة ولا يتحصل الا بانضمام فصل كما سبق وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا
يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا تعين لشئ منها الا
بالتعين المنضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط
فليس في الخارج موجود هو الماهية وآخر هو التعين والا امتنع حمل الماهية على افرادها بل
ليس الموجود الا الهويات الشخصية الا ان العقل يفصلها الى الماهية والتعين كما يفصل



النوعية الى الجنس والفصل ومن هنا يعلم ان النزاع بين الفريقين لفظي فان الحكماء لا يدعون ان التعين
والتشخص امور موجودة في الخارج ويمتاز عن الماهية فيه بل يقولون انه امر موجود على انه عين الماهية
في الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا على الماهية
في الخارج هذا لكن الظ ان التعين لا يمتاز في الخارج عن الماهية واما اتحاده بها بمعنى ان ما صدق
عليه السواد مثلا فلا والا لكان التعين محمولا على السواد ولكان الحكم بان التعين موجود ضروريا
كالحكم بان السواد موجود قوله واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا
التعين اه يريد ان الاختصاص مع غير الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا فيه فلا يكون
الامور المعية ولا استحالة فيه الا يرى ان معروض البياض هو الجسم الابيض لا قبل والقائل
ان يقول انضياف التعين الى الماهية ان كان عينيا فلا بد له من غير سابق بالضرورة وان كان عقليا
فانضمام فرد من التعين الى الماهية في العقل دون افراده الآخر لا بد له من مخصص اذ اقول يمكن ان
يقال اذا كان انضياف التعين الى الماهية عينيا يلزم تقدم وجود ما عليه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض بالذات وتميز المعروض مقارن لوجوده بالزمان ولا يلزم من تقدم وجوده بالذات
تقدمه معه بالزمان وفيه تامل وهو انه لا تقدم لواحد من الوجود والتعين على الآخر لا بالذات
ولا بالزمان فالظ ان تقدم الوجود بالذات يقتضي تقدم التعين فتدبر واما قوله وان كان عقليا الى
قوله لا بد له من مخصص فقد قيل عليه يجوز ان يكون المخصص هو الهويات لتعين صورة ما للهيولى
وايضا حصر طلب المخصص في كونه عقليا تخصيص بلا مخصص وفيه ما فيه قوله واجيب بان وجود الماهية
مع انضياف التعين اليها وحاصله انا نختار ان وجود الماهية لا يقتضي تعينا آخر قوله فيلزم وجود الماهية
بدون تعين زايد عليها وهو المط قلنا لا نم بل وجود الماهية مع انضياف التعين اليها معية
زمانية وانما يلزم احد الامرين التس ووجود الماهية بدون تعين زايد عليها لو كان انضياف
التعين اليها بعد وجودها بعدية زمانية وهو ممنوع قوله فرع على كون التعين وجوديا زايدا
على الماهية اه يريد ان التعين اذا كان امرا اعتباريا لم يكن له حاجة الى علة وانما يحتاج اليها
على تقدير كونه وجوديا زايدا على الماهية فمن يزعم ان ذلك تصدى لبيان علته وانت خبير بان
الموجود الخارجي اذا اتصف بصفة اعتبارية يحتاج في اتصافه بها الى علة كما يحتاج اليها اذا

اتصف بصفة وجودية غير ان الصفة الوجودية يحتاج الى العلة فى وجودها ايضا بخلاف الصفة العدمية
اذ لا وجود لها فيمكن البحث عن علة اتصاف الماهية بالتشخص وان كان التشخص غير موجود فى نفسه
قوله ان اقتضت التشخص لذاتها وكذا اذا اقتضيه بواسطة لازمها انحصر نوعها فى شخصها وفيه بحث
اذ غيره عليهم مثل ما ذكره فى زيادة وجود الواجب على ذاته كما سبق الاشارة اليه وايضا كون التشخص
لازما للماهية ليس بالمعنى المتعارف بل باعتبار وجودها ولو كان ملاحظا جاز ان يكون الماهية
باعتبار وجود خاص علة لتشخصات متعددة فليتدبر قوله والا امكن تخلف المعلول وهو التشخص
الاول الذى اقتضيه الماهية ولو اعتبر عليتها للتشخص شخص آخر لتخلف المعلول عن علة التامة فى الموضعين
لتحقق الماهية فى كل من الشخصين بدون تشخص الآخر قوله لان المباين نسبته الى الكل على السواء
وقد يمنع تساوى النسبة لجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى تشخصا معينا واذا توارد
الى علل المباين تعدد افراد الماهية ايضا كما ان لكل فاعل من الفواعل الموجودات الممكنات نسبة مخصوصة
الى منفعله قوله وغير المباين اما حال فى التشخص او محل له وقد يوجه بان غير المباين اما حال فى المباين
او محل لها والاقرب ان يقال غير المباين اما حال فى التشخص او محل له والمراد بالمحل وكذا بالمادة
الموضوع فى الاعراض والهيولى فى الاجسام والمتعلق فى النفوس فتامل قوله فلا يكون الحال علة
لتشخص الخ فى العبارة ان يقال فلا يكون الحال علة لمحله اما فلا يكون الحال علة للتشخص واعترض
عليه بان الحال قد يكون سببا لمحله كالصورة المطلقة فانها حالة فى الهيولى وعلة لها قوله فتعلل
تشخصها بتشخص موادها قد ذكرنا المراد من المادة ومحصوله المادة الجسمية فقالوا تشخص العقول
المجردة بماهياتها والاكان تشخصها بالمادة فلا يكون العقول مجردة واما النفس الانسانية وان
كانت مجردة فى ذاتها لكن لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كانت فى حكم الامور الحالة فى الماع
فتعددها بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها وذلك التعلق بخلاف تعلق العقل تعلق التأثير كما يظهر بالتامل
الصادق وقد يناقض بانه لم لا يجوز ان يكون للعقل المجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بذلك
المحل وانت تعلم ان هذه المناقضة لا يجرى فى المعلول الاول قوله واعراض تكتنف بها الخ
انه انما يتعرض لها بناء على الاستناد الى المحل والمادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما
فيها من الاعراض لكن لتوجه الشارح الى ان المراد استناد التشخص الى المحل والمادة بواسطة

ما فيها

ما فيها من الاعراض مع الجملة يرد السوال بانه يجوز ان يكون السبب المستقل حالا فى محل التشخص وحاصله
ان الحصر فى قوله وغير المباين اما حال فى التشخص او محل له ممنوع وحاصل جوابه انه لا مجال لكون الحال فى نفسه
فى نفسه سببا مستقلا قوله قيل عليه تشخص المواد بعوارضها اجاب الحكماء على السوال الوارد على تشخص
المواد بان علة تشخص المادة اعراض تلحقها او يتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات الى غير النهاية ومثل
هذا التسلسل غير ممتنع عندهم وتقرير ذلك بانه يجوز ايضا تشخص الماهية وتعدد افرادها بسبب صفاتها
العارضة لها على سبيل التعاقب من غير لزوم مادة وايضا ينتقل الكلام اليها الى تشخص تلك الاعراض
وتعدد افرادها بان علته ان كانت تشخص المادة المستند الى الاعراض الاخر السابقة عليها ينتقل
الكلام اليها ولزم التسلسل وكذا ان كانت علة تشخص تلك الاعراض الاعراض السابقة لها جهات متوقع
فيجوز عليها لا شياء متعددة وهم وان جوزوا مثل ذلك التسلسل لكن لزمهم جوازه فى الصفات العارضة
للماهية المتعاقبة عليها فليتامل واما الجواب الذى ذكره الشارح بقوله اجيب بان الشئ الذى لا يقبل
التكثر لذاته فلا يدفع ذلك السوال لان محصوله اجزاء الدليل فى المادة وانتقاضه بها فالقول
بان الشئ الذى لا يقبل التكثر لذاته اعنى المادة لا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل لا يقدح فى ذلك لان التكثر
نفسه اما ان يستند الى ذات المادة او الى غيرها الى اجزاء الدليل قوله فى الوجوب والامكان والقدم
والحدوث لا يقال لم لم يتعرض المص لبيان مفهوماتها اولا مع ان الانسب ذلك لانا نقول لا عتماده د ه
على بداهتها وكذا الواجب والممكن والقديم والحادث كلها ضرورية قد يحصل لمن لم يمارس طرق
الاكتساب نعم قد يعرف بتعريفات لفظية قوله اما الوجوب والامكان فلوجهين وقد يستدل على كونهما
اعتباريين بصدقهما على المعدوم فان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم فلو كانا
ثبوتيين لما صدقا على المعدوم لامتناع اتصاف المعدوم بالموجود ورد ذلك بان صدق الشئ
على المعدوم لا يستلزم ان يكون معدوما بمعنى ان لا يكون فرد منه موجودا فيجوز ان يكون بعض
افراده موجودا وبعضها معدوما فيكون ذلك الشئ باعتبار صدقه على الافراد الموجودة موجودا
وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة معدوما قوله ضرورة حصر نسبة الوجود الى الوجود بخلاف
نسبة الوجود الى الممتنع فانها بالامتناع فافهم قوله اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
وتعالى الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لا يقال صفة الله تعالى ممكنة فيلزم ان يكون سبحانه

من حيث هو موصوف بتلك الصفات الممكنة ممكنا لانا نقول جهة الوجوب غير جهة الامكان واما اذا كان الوجوب
ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا ثم تعليل امكان الموصوف من حيث هو موصوف بافتقار الى
تحقق الصفة لا يتوقف على امكان تلك الصفة فتأمل قوله والحق ان يقال منارد بقوله وانما يلزم ذلك لو لم يكن
علة الوجوب هي الذات اه لكن الظاهر ان لا يتعرض بقوله وان كان علة الوجوب غير الذات قوله
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود اما تقدمها بالوجود فظ لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد واما تقدمها
بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب العلة التي هي الذات متقدم
على ايجادها المتقدم على وجود المعلول فيلزم تقدم وجود العلة على المعلول بثلث مراتب او نقول وجوب
العلة متقدم على وجودها وهو متقدم على وجوب المعلول فان كان ذلك الوجوب المتقدم غير الوجوب
المتأخر يلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وان كان عينه يلزم تقدم الوجوب على نفسه قوله يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات اي بالنظر الى الذات نفسه مع قطع النظر عن ذلك الغير يجوز انفكاك الوجوب
عن الذات فلا يرد ما قيل يجوز ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاك الوجوب اللازم
لذلك الغير عن الذات لان لازم اللازم لازم ايضا فينتقل الكلام الى موجد ذلك الغير اذ ليس بواجب قطعا
فموجده اما الذات او غيرها والاظهر ان يقال ان علة الوجوب لو كانت غير الذات يلزم احتياج الواجب
في وجوبه الى الغير قوله فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب اه فلخص هذا الدليل يجري
في مواضع عديدة كالوجوب والبقاء والقدم والحدوث والتعين وغيرها ولهذا جعل صاحب
التلويحات ضابطة كلية فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي كلما تكرر نوعه اي فرد يفرض منه
بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه
بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا ويرد عليه ان وجود فرد من افراد النوع لا يستلزم وجود جميعها فاللازم ان لا يكون
جميع افراد النوع المتسلسل المترادف موجودا لا ان لا يكون فرد منه موجودا قوله اي استحقاقية
الذات الوجود فيه تنبيه على ان الاقتضاء مصدر مضاف الى المفعول قوله فلو وجد الوجوب
والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وخلاصه ضابطة كلية ايضا ذكرها صاحب التلويحات
حيث قال كل صفة لا تكون تأخرها عن وجود موصوفها يجب ان يكون امرا اعتباريا وتحقيقه ان قولنا

كل

كل صفة موجودة يجب تأخرها بالذات عن وجود الموصوف قضية صادقة وهي تنعكس بعكس النقيض الى ان
كل صفة لا يجب تأخرها عن وجود موصوفها لا تكون موجودة واما ما يقال الصفة التي لا يجب تأخرها عن وجود
موصوفها في الخارج يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها
في الخارج لصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة ففيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب تأخر الصفة
عن وجود الموصوف جواز اتصافه حال عدمه فيجوز ان يكون مقارنتها لوجود الموصوف لازمة
واجبة فلا يجوز اتصاف الماهية الا حال وجودها قوله بناقضان الامتناع الذي هو عدمي ضرورة
صدقه على المعدومات وفيه بحث لان صدق المفهوم على المعدومات لا يقتضي كون ذلك المفهوم عدميا
كما سبق وانما يقتضي ذلك لو لم يصدق الا على المعدومات وليس الامتناع كذلك فان الواجب يصدق
عليه انه ممتنع العدم فالاولى ان لا يتعرض لبيان كون الامتناع عدميا لظهوره ولهذا لم يتعرض احد بكونه
وجوديا قوله فلان القدم والحدوث او وجدا القدم اه وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله لارتفع بارتفاع
غيره واعترض عليه بانا لا نم ان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم
يكن واجبا لذاته وبانه يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب
ان الواجب لذاته اذا فرض واجبا لغيره يكون ثبوت الوجود له معللا بذلك الغير فقط لا بذاته ايضا والا
يلزم توارد العلتين المستقلتين اي الذات وذلك الغير على معلول واحد بالشخص فتدبر واما حديث
تجويز ان يكون ارتفاع ذلك الغير محالا فغير موجه لان ذلك الغير ممكن في نفسه فيجوز ارتفاعه قطعا
اقول والاقرب ان يقال الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره فاما ان يكون ثبوت الوجود له معللا
بذاته وبذلك الغير ايضا فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فتأمل
فانه حقيق بالقبول قوله يلزم ان يكون صورتان عقليتان متطابقتين بشيء بسيط وهو قد سبق
ما هو الاولى في دفعه قوله واذا لم يكن مشاركا للغيره في ماهية من الماهيات لا يدل على ان
الواجب لا جنس له اصلا لجواز ان يكون له جنس ينحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان في العقل
يحتمل الانواع قوله ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص قال الفاضل المحشي
قيل هم معترفون بان ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقولة للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل
في تعقلها الى امر يقارنه والاستدلال بانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتمام لم لا يجوز



ان يكون بعض المفهومات الصادقة عليه وعلى غيره كالعرض العام المعقول مثلا ذاتيا كان عاما اولازما فاني
علم لهما وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية يقتضيان عدم تركبه عقلا لجواز
ان يكون له اجزاء محمولة مساوية له غير متمايزة من اجزاء خارجية فلا يصح قوله فيستحيل تركبه العقل
مطلقا قوله لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا زائدا على الذات كما هو المذهب عند الحكماء قوله
جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات اضاف من انفكاك الانفكاك الى الذات وفيما سبق
الى الوجوب نظرا الى التفاوت قوله الحكم الرابع ان الوجوب لذاته اي الوجوب لذاته سواء كان
وجوديا او عدميا لا يكون مشتركا بين اثنين كما سيأتي في الالهيات في مسئلة التوحيد وفيه
تامل وهو انه لا يعلم عدم اشتراك الوجوب العدمي من الادلة المشهورة فيها كما ستطلع
عليه فتدبر قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر والاظهر ان يقرر الدخل هكذا
وكيف لا يكون الوجوب لذاته مشتركا بين اثنين مع ان واجب الوجود لذاته كما وقع في كلام
البعض هو الله تعالى وصفاته فاجاب بان الوجوب الذاتي للذات واحدة والصفات واجبة به
لا بذاتها وكلام البعض ينبغي ان يأول بهذا قوله لكان تلك الصفات ممكنة بناء على ان الوجوب
لذاته ليس مشتركا بين اثنين فاذا لم يكن تلك الصفات واجبة لذاتها يكون ممكنة بالضرورة
قوله الاول ان الامكان هو محوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى السبب المؤثر
وهذا مذهب الحكماء وهو مذهب بعض المتكلمين قوله فيحتاج الممكن لامكانه اي لتساوي طرفيه في ترجح
وجوده او عدمه الى امر مغاير للممكن ويرجح احدهما على الآخر فالحكم بان الامكان محوج الى السبب اولي
لا يتوقف الا على تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما قوله واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده اعلم
انه ذهب متراطيس واتباعه الكرو الاشاع وقوع الممكن بلا سبب وذهبوا الى ان وجود السموات بطريق
الاتفاق والالهام وكم من جابهم شبها كثيرة اقواها ما نقله المص قوله لان الحاجة صفة الممكن
وصفة الممكن ممكن اضافة الصفة الى الممكن لمناسبة المقام وزيادة التوضيح والا فصفة الواجب
ايضا ممكنة قوله وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل مرجع هذا الوجه الضابطة الاولى التي
لا تتسلسل نقلناها عن صاحب التلويحات لا يقال ما يرد على هذا الوجه ما يرد على تلك الضابطة لانا نقول
نعم ولكن منها مانع مخصوص وهو انه يلزم عدم احتياج الحاجة الثبوتية التي اعتبرنا بعدها حاجة

عدمية

عدمية الى المؤثر على ما بين في قوله واما ان الحاجة اذا كانت عدمية فافهم قوله وان الحاجة لو كانت
ثبوتية لكانت متقدمة ومرجعه الضابطة الثانية قوله ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية وقد توهم من كلامه
ان هذا على تقدير تسليم اتصاف الممكن بالحاجة لكن الحاجة اذا كانت صفة للممكن فلا وجه لقوله فلا يكون
الممكن محتاجا الى مؤثر فان الاتصاف بالافتقار يستلزم حمل المشتق قوله لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى
مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه اذ لو كان الموصوف محتاجا اليه يكون الصفة ايضا محتاجة الى موصوف
والمحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج اليه كما الشئ وهذا لا يتم فيما اذا كان الموصوف وجوديا والصفة
عدمية لان الموصوف لكونه وجوديا يحتاج الى المؤثر والصفة لا تحتاج اليه لكونها عدمية ومما هنا كما
كذلك لان الغرض ان الحاجة عدمية قوله ولان الحاجة اذا لم يكن كانت عدمية لم لها علة وقد سبق
ان العدمي وان لم يكن محتاجا في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك اتصاف الغير به لا يكون
يحتاج الى علة والمقصود هنا بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما ذا قوله الوجه الثاني
انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية ومرجع هذا الوجه الضابطة الاولى
وفيه تامل لخلا يخفى في المؤثرية ما ذكره في بيان منع الضابطة فتدبر قوله فتأثير المؤثر
في الممكن اي في وجوده وان شئت نفي تأثير المؤثر في عدمه قلت تأثيره فيه اما حال كون الممكن معدوما
فيكون تحصيل للحاصل واما حال كونه موجودا فيلزم الجمع بين النقيضين قوله والرابع لو احتاج
الممكن في وجوده لاجل امكانه هذا الاعتراض ينفي كون الامكان محوجا الى مؤثر ولا ينفي كون الممكن في
ترجح وجوده على عدمه محتاجا الى مؤثر فتامل قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا و..
ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل فيه كما في قولنا زيد اعمى قوله فان كلا منهما
قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل هذا ما ذكره القوم في بيان منشاء التسلسل في الامور
الاعتبارية وكيفية انقطاعه فيها كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة وغيرها قوله وبالمؤثرية
عطف على قوله بالحاجة حال الممكن قوله باعتبار ذاتهما يكونان معقولين ممكنين قال الفاضل
المحشي ان اراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة للحاجة لانه يصدق على الواجب والممتنع مع
عدم الحاجة وان اراد به الامكان الخاص فقط انهما من الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها
في الخارج فلا يعرضهما الامكان الخاص واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني خلاف المصطلح ولكن



توجيه كلام الشارح بالتامل في قوله ويعتبر انه ممكن او موجود فتامل قه وان اراد غيره فليبين
حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه ثانيا ويمكن ان يقال ان معنى وجود الاستتباع وجود المؤثر وجود الاثر
يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية ومع منع التاثير نختار ان التاثير في حال عدم الاثر ولا
جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا وما
يقال ان الوجود في زمان العدم ممتنع نعم بل امتناع الوجود بشرط العدم لا في زمانه بان يزول العدم
ويحصل بدله الوجود كما هو شان ساير الامور المتضادة عند طريان واحد منها على محل الآخر قه
فيختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل يعني ان الحال اي الموجود بوجود
قبل الايجاد فانه تحصيل الحاصل قبل هذا التحصيل ولكنه ليس بلازم واما ايجاد الموجود بوجود حاصل
بهذا الايجاد فلا لزم استحالة فان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما
في القابل فان السواد مثلا قايم بالجسم الاسود بهذا السواد قه وبعض المتكلمين يقولون المؤثر
يؤثر حال حدوث الاثر يعني من قال منهم بالحال اجاب بان التاثير في زمان حدوث الاثر اي
في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس هذا زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة
بينهما وبهذا ظهر ان قوله فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة اه ليس سؤالا على ذلك القول بل
على ما ذكرنا اولا من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم قه
واجيب بان التاثير وان كان والحاصل ان التاثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل في
زمان الوجود فان رده بان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع فان التاثير
في ذات من حيث هي هو وان رده بان التاثير اما في زمان الوجود او في زمان العدم فالجواب انه
في زمان الوجود كما عرفت قه لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي وفيه نوع سماجة قه
لانا نقول حينئذ يحتاج الى بيان غلطه من القواعد المقررة ان الاستدلال في مقابلة البداهة
باطل فيعلم اجمالا ان ما ذكر مقدماته غير مطابقة للواقع فيكون مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه
على انه قد يبين الغلط فيما ذكر قه وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان وظني
ان النسخة الكاتبة بالرجحان راجحة قه والصواب ان يقال ان عدم الممكن المساوي الطرفين
ليس نفيا محضا يعني انه ليس شائبة الوجود العيني لكنه ليس نفيا محضا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف

بالوجود

بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن المتصف بالوجود فيرتبط الى عدم علة وجوده وتساوي طرفي وجود الممكن
وعدمه لا يكون الا في العقل وعدم المؤثر او عدم الاثر ليس نفيا محضا بل كل منهما ثابت في العقل متميز عن
الآخر فيجوز ان يكون احدهما علة للآخر فاندفع ما قيل لا تمايز في العدم فلا يجوز ان يكون بعضها علة وبعضها
معلولا فان قيل العدم لا يتصف بالعلية والمعلولية لانهما وجوديان لكون نقيضهما اللاعلية واللا
معلولية العدميان قلنا قد عرفت ان مجرد صورة السلب لا يقتضي كون المفهوم عدميا حتى يكون نقيضه
وجوديا ولو سلم فنقيض العدمي قد يكون عدميا ايضا فالعلية والمعلولية صفتان عدميان فيجوز
ان يتصف العدم بهما في نفس الامر فيقال عدم الاثر في الامر لانه عدم المؤثر فيه كما يقال وجود
الاثر في نفس الامر لانه وجد المؤثر فيه واستوضح ذلك من قولنا عدم المؤثر كحركة اليد فعدم
الاثر كحركة الخاتم على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يجوز
انعكاس الترتيب والتعقيب فيهما كما لا يخفى قه فلا يكون الحدوث علة للحاجة والا يلزم على تقدير
كون الحدوث علة او شرطا تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه باربع مراتب وعلى تقدير كونه
جزء بخمس مراتب لان جزء العلة متقدمة عليها لا يقال الشرط لا بد ان يكون سابقا على المشروط
فيلزم على تقدير كون الحدوث شرطا لعلة الحاجة ذلك التقدم او التاخر بخمس مراتب كما يلزم ذلك
على تقدير كونه جزء منها لانا نقول لو سلم لزوم سبق الشرط على المشروط فانما يلزم لو كان الحدوث
شرطا لنفس علة الحاجة وليس كذلك بل هو شرط لعليتها وتاثيرها وفيه بحث وهو ان
الشرط جزء من العلة التامة وهي منها متقدمة قطعا وجزءها متقدم عليها فيلزم على ذلك
التقدير ايضا تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه بمراتب خمس قه ولو سلم ان الحدوث
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود يريد ان ما ذكره القائل على تقدير تسليمه لا يضر فيما هو
الاصل المقصود من لزوم تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه غاية تقليل المراتب وحطها
مرتبة واحدة وذلك غير مفيد قه اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية يريد ان الامكان
ليس من الصفات العارضة للماهية بحسب وجودها الخارجي بل هو من الصفات التي تلحق الماهية
من حيث هي هي بحيث لا مدخل لكون المخلوق بخصوصه شيء من الوجودين قه الحكم الحق للامكان ان
الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قيل هذا البحث بعد مخفي

اذ قد سبق ان الممكن تساوى الطرفين بالنظر الى ذاته فلا يتصور ح ان يكون احدهما اولى به لذاته
والا لم يكن هناك تساوى قلنا الممكن الحاصل من تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع سوما لا يقتضى
لذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما مانعا من النقيض وذلك لا ينافى اقتضاء احدهما فى الجملة على ما هو
المراد بالاولوية ههنا حتى يلزم تساويهما بل انما يلزم ذلك من البرهان الدال على انتفاء اولوية احد طرفى
الممكن اولوية ذاتية غير واصلة الى حد الوجوب فاقول لا يخفى عليك انه لو قدم هذا الكلام على الكلام الاول
لكان احسن اذ المناسب ان يبين اولا عدم تلك الاولوية لئلا يتوهم ان الممكن يجوز ان يكون احد
طرفيه اولى اى راجحا رجحانا تاما لا الى حد الوجوب فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح اذ
لا استحالة فى وقوع الراجح فلا يحتاج الممكن فى ترجيح احد طرفيه الى مرجح وهذا هو السر فى هذا الكلم
فاحتياج الممكن الى المؤثر انما يصفو عن شبهة او يبين انتفاء تلك الاولوية فاللايق بيان انتفائها اولا
ثم التعرض لبيان ان علة الاحتياج ما هى ثم التحقيق ان اولوية احد طرفى الممكن اى رجحان احدهما رجحانا غير
واصل الى حد الوجوب سواء كان ذلك الرجحان ناشيا من ذاته او من علته لا يكفى وحده فى وقوع
ذلك الطرف الراجح لانا اذا فرضنا وقوعه معه فى وقت وعدم وقوعه معه فى وقت آخر فان كان وقوعه
بمجرد ذلك الرجحان ولم يكن اختصاص احد الوقتين بوقوعه بمرجح لم يوجد ذلك المرجح فى الوقت الآخر
يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان ذلك الاختصاص بمرجح آخر لم يكن وقوعه بمجرد
ذلك الرجحان الحاصل فى الوقتين وقد فرضناه كذلك هف واعلم ان ما ذكره المص من ان وجود الممكن وعدمه
بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر مذهب الجمهور وقيل عدمه اولى اذ يكفى فى
عدمه انتفاء جزء من اجزاء العلة التامة واما وجوده فيفتقر الى تحقق جميع اجزائها ورد ذلك
بان سهولة عدمه بالنظر الى غيره لا يقتضى اولويته بالنظر الى ذاته وقيل العدم اولى بالاعراض
السيالة كالحركة والزمان والصوت بدليل امتناع بقائها وهو مردود ايضا بان الوجود غير
البقاء وهو مستلزم له فان تلك الاعراض موجودة وليست باقية لكونها متجددة منقضية
مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى
وعلى العكس فالعدم اولى وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وكلاهما ظاهر
الفساد لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى الذات الممكن قوله فيفتقر اولوية الطرف

الذ

الذى فرض انه اولى بالممكن قيل لانم افتقار منع الاولوية الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لا يمنع
اولوية الطرف الاولى لذاته والجواب ان رجحان احد الطرفين مناف لرجحان الطرف الآخر قطعا كما
فى كفتى الميزان سواء كان استنادهما الى الذات او الى الغير او استناد احدهما الى الذات والآخر الى الغير
فاذا وجد سبب طريان طرف الآخر يصير الطرف الآخر راجحا واولى ورجحانه يتوقف على انتفاء اولوية الطرف
الاولى وبهذا يعلم ان تجويز كون احد الطرفى الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد الوجوب
لا يفيد تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا احتياج الممكن الى امر خارج عن ذاته حتى يستلزم انسداد
انسداد باب اثبات قوله واذا كان طرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاولى فيتوقف اه
اذا لم يبق اولوية طرف الاقل يلزم ان لا يكون الاولوية ذاتية لان ما بالذات لا يزول بالغير قوله وان لم
يكن طريان طرف الآخر كان الاولى واجبا وان كان طرف الاولى الوجود يكون الممكن واجب الوجود
وان كان العدم يكون الممكن واجب العدم قوله الممكن ما لم يتعين صدوره اى ما لم يجب صدوره
بمعنى ان الرجحان الذى من المؤثر لا يكفى فى وقوع الممكن ما لم يصل ذلك الرجحان الى حد الوجوب
فقد حققنا ما سابقا وتذكر وما قيل هذا لا يستدعى السبق لجواز ان يكون الوجوب والوجود
معلولى علة تامة متقارنين ليس بشئ قوله وهو الوجوب السابق على وجود الممكن الوجوب
سابق بالذات على وجود الممكن وان كان فى زمان وجوده فلا يرد ما قيل ان الممكن حال عدم
لا يتصف بالوجوب الذى هو صفة ثبوتية وكذا ما قيل ان الممكن حال عدمه ممتنع بالغير فكيف يكون
واجبا بالغير ومنها الجاءت لا تجتمعها المقام قوله وهو الوجوب اللاحق ويسمى الضرورة
بشرط المحمول قوله فالوجوبان اى السابق واللاحق عرضا للممكن فكل ممكن موجود محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين سابق
من عدم علة وجوده ولاحق من عدمه وشئ منهما لا ينافى الامكان الذاتى قوله فلا يكون الممكن
فى ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا اى لا يكون الممكن ح ممكنا فى ذاته والكلام فيه هف او المعنى
فاذا لم يكن فى ذاته ممكنا بل واجبا او ممتنعا يلزم ان ينقلب الواجب او الممتنع ممكنا اقول الظ
ان قول المص لاحتياج الممكن فى امكانه الى سبب اشارة الى ما احتج به الامام الرازى رحمه الله
على لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فاما ان يكون حدوثه

لها واتصافها به لسبب فالامكان ممكن بحدوثه باعتبار كونه صفة لها فيكون للامكان امكان فيتسلسل
او السبب فيلزم ان لا يثبت وجود الصانع لجواز حدوث الحوادث مع غير استناد الى سبب
والذي يخطر بالبال ان ما ذكره الامام بط قطعا لان الامكان امر اعتباري فاذا لم يكن لان ماهية الممكن
فلا بد في اتصافها به من سبب وليس يلزم من هذا ان الامكان ممكن فللامكان امكان وان ما ذكره
المص يمكن ان يقال معناه ولا احتياج الممكن في امكانه اي في اتصافه بالامكان الى سبب وعلة الاحتياج
الامكان فيكون للممكن امكان آخر والحق ان قولنا الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي
لازم لها ممتنع انفكاكه عنها قضية بديهية لا يتوقف الا على تصور الطرفين على ما ينبغي مع ملاحظة
النسبة بينهما فلا يحتاج الى الاستدلال نعم قد يحتاج الى التنبيه فتدبر قوله قيل لا يجوز ان يكون معارضة
يعني ان ما ذكرتم وان دل على احتياج الممكن الى المؤثر حالة بقائه لكن معنا ما ينفيه ويلزم من هذا الدليل
ايضا ان لا يكون الامكان محوجا الى المؤثر والا لكان الممكن حالة بقائه محتاجا الى المؤثر كما ذكره
المص قوله والحق ان يقال اه قال الفاضل المحشي يمكن حمل كلام على هذا الجواب الحق كما لا يخفى
ولكن لا يصح ذلك حق الايضاح الا بايراد ما ذكره في مصنفاته المعتبرة خصوصا في شرحه للمواقف
حيث قال وتوضيح المقام بالامر يزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في
زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته الاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء
اتصافه في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته ليس لاجل استواء النسبة الطرفيه اه لازم له في حد
ذاته فكما استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى
المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده
الوجود ويديمه على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه
بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في
الخارج وقد نبهت على معنى التابيد والايجاد فيما سبق ومن قال ان الاثر في البقاء في تحصيل الحاصل
فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء به
ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما بط ومن قال ان الاثر اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا

سوالثاني

الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا بط لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل
لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود
المؤثر وجود وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرنا من ان وجوده لو وجوده ودوامه له ودوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الى هنا عبارته
قوله لان عدم تاثيره في المطلق اي في الوجود الاول بلا اعتبار اتصافه بالبقاء لا يقتضي عدم
الاثر في المقيد اي في الوجود الاول باعتبار اتصافه بالبقاء وتحقيقه ما نقلناه آنفا قوله
والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال قيل عليه يجوز ان يكون
قصد مستمر الى وجود مستمر ويكون ذلك القصد متقدما على الايجاد بالذات كتقدم الايجاد
على الوجود بالذات فان سبق الايجاد القصدي على المعلول كسبق الايجاد الايجابي عليه
في كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما كما ذكره الاعدي على ما نقله صاحب
المواقف ولا استحالة في القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد كما لا استحالة في
ايجاد الموجود بوجود هو اثر لذلك الايجاد وبهذا يندفع ما استدل به الامام الرازي رحمه الله
على امتناع استناد القديم الى الموجب القديم قائلا بان تاثيره فيه اما حال بقائه فيلزم ايجاد
الموجود واما في حال عدمه او حدوثه فيكون حادثا لا قديما على ان ذلك الترديد لا يخلو
عن نوع سماجة فتدبر اقول ولنا مرد ان يقول المؤثر في القديم لا بد ان يعطيه اصل الوجود فالعقل
في اية حالة يعتبر اعطاؤه يجب ان لا يتحقق الوجود قبلها وهذا ينافي القدم لكن يرد الاشكال على
الامام بانه قائل بان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان وبان صفات الله قديمة ممكنة فيلزم
تاثير المؤثر في القديم وهذا ما ينبادر الى النظر القاصر في هذا المقام قوله تقرير الدخل ان الكلام مع
اعتقادهم تقرير الدخل على الوجه الذي قرره الشارح ليس بوجه لان المص لم يدع ان القدم
تنافي تاثير الفاعل مطلقا حتى يقال العالم قديم عندهم مع استناده الى الصانع فلا يكون القدم منافيا
لتاثير الفاعل فالاوجه ان يقرر الدخل هكذا العالم عند الحكماء قديم مستند الى الصانع مع انه مختار
عندهم فلا يكون القدم منافيا لتاثير الفاعل المختار على الله تعالى لكن لا بالعلم الذي ينافي الايجاب
بل في اعتقادهم انه تعالى موجب بالذات على ما هو المشهور ونحن لا نمنع استناد القديم الى

: ويجاب بانهم وان اطلقوا اسم المختار صح



الى الموجب الحادث وانكر الامام الرازي رح ذلك الجواز كما ذكرنا قوله وامتناع استناده الى الفاعل
المختار وقد عرفت ما فيه من المناقشة والمخالفة قال المحقق في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان
يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون
فعله غير ازلي ولما كان العلم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في
علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبداء الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي
هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية قوله والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى
ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيارية يعني ان المتكلمين يقولون انه تعالى مختار بمعنى انه
يصح منه الفعل والترك واما الحكماء فيقولون به بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل او ان شاء
فعل وان شاء ترك فيلاحظون معنى الشرطية وصدقها لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم الشرطية الاول واقع دايما عندهم ومقدم الشرطية الثانية غير واقع دايما فافهم قوله لان المعتزلة
اي القايلين منهم بالحال اثبتوا احوالا خمسة فالجواب المذكور لا يدفع ما ذكره في تقرير الدخل فتبصر
قوله على الاحوال الاربعة هذا عند ابي هاشم واما عند غيره فلا يكون للحال علة للحال اخرى قوله
لان ذات الباري تعالى يشارك اي يماثل ساير الذوات والحق خلافه كما سياتي ويمتاز عنها بصفة
الالوهية وقد يمتاز بالاحوال الاربعة قوله ولقايل ان يقول اهل السنة لا يعرفون باثبات
القدماء هذا ما زعمه الحكيم المحقق فتلقاه الشارح والحق ان اهل السنة اثبتوا القدماء وهو
ذات الله تعالى وصفاته وذلك يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم وهذا اشهر من ان
يمنع قوله والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود يريد انه لا يلزم من القول بالاحوال
القول بالقدماء لان الثبوت اعم عندهم من الوجود والاحوال ثابتة وليست موجودة فلا
يكون قدماء لان القديم موجود لا اول له اللهم الا ان يغير التفسير فيقال القديم ثابت لا اول له
لكن المشهور هو المعنى الاول وكان كلام المص لكنهم قالوا به في المعنى دفع لاكه اذ لا فرق بين الوجود

والثبوت

والثبوت فلا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت من غير فارق معنوي قوله منها بيان ان كل ممكن
محدث لا شك ان صفات الله تعالى ممكنة وليست بمحدثة فلا يصح منع الكلية ولو لاحظت من المحدث
معنى بحيث يصدق على صفاته القديمة لم يكن بيان منع الكلية دليلا على نفي القدماء فتامل قوله
وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير اي احتياج الشي في وجوده الى غيره وثبوت ذلك المعنى للممكن
الموجود واتصافه به ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه قد قيل الحدوث بالمعنى كان يعتبر في مفهومه
المسبوقية فلا يكون عين الاحتياج المذكور بل يكون لازمه وهو كون الشي مسبوقا في وجوده
بغيره سبقا ذاتيا وثبوته للممكن الموجود ايضا بين فالشارح بعد تغيره اولا الحدوث الذاتي بالحاجة
الى الغير لوح في بيان ان كل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا الى انه هو مسبوقية الوجود بلا
استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا المعنى لازم للمعنى الذي ذكره اولا ومنهم من قال الحدوث الذاتي
هو مسبوقية الوجود بالعدم بالذات كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم بالزمان
وفيه نظر لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء لعلته ولا يتصور ذلك
في الممكنات القديمة بالزمان عندهم مع كونها محدثة بالحدوث الذاتي ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو
مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية الوجود وهو قريب مما لوح اليه الشارح والدليل فيهما
واحد وهو ان الوجود واستحقاقية الوجود حال للشي من غيره ولا استحقاقية الوجود حال له من
ذاته الى اخر ما قرره الشارح رح قال الفاضل المحشي اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشي في نفسه
يستلزم ارتفاع حاله بالقياس الى الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد
من ان يكون الارتفاع الاول سببا للثاني وهو لم يثبت لا يقال ارتفاع حال الشي في ذاته سبب
لارتفاع ذاته وارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير فارتفاع حال الشي في ذاته
سبب لارتفاع حاله بحسب الغير وهو المطلوب لسوق كلام الشارح رح لانا نقول لا نم ان ارتفاع
حال الشي في ذاته سبب لارتفاع ذاته بل الامر بالعكس قوله ويسمى حدوثا ذاتيا الحدوث الزماني
يقابل القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم والحدوث الذاتي يقابل القدم الذاتي
وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير والحدوث الزماني اخص مطلقا من الحدوث من الحدوث
الذاتي ومباين للقدم الذاتي والزماني والحدوث الذاتي اخص من وجه من القدم الزماني لانه متقابل الاعم



اخص من مقابل الاخص والكل ظ على راى الفلاسفة واما على راى المتكلمين فانهم قالوا بوجود الصفات
القديمة لله تعالى كذلك فى نفس الامر والا فالحدوث ثابت مثلا زمان وكذلك القدماء فانهم لا يقولون
بوجود ساير الممكنات الازلية قوله الحدوث بالمعنى الاول الى قوله يستدعى تقدم مادة ومدة
واما الحدوث الذاتى فلا يستدعى تقدم مادة ومدة والايلزم التسلسل لان المادة والمدة ايضا
حادثتان بالحدوث الذاتى قطعا فيفتقران ايضا الى مادة ومدة غيرهما وقد نبهت فيما سبق على المراد
من المادة وقد يعبر بالهيولى لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها وفيه تامل ستعرفه فلا قوله
فلان امكان الحدث موجود ان اراد ان امكانه موجود بوجود بالذات فلا يناسب ذلك قوله لان
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وان اراد ان امكان الحدث موجود اى حاصل
بذلك الحدث بمعنى اتصافه به فهو لا يكفى فى ثبوت المط ويمكن توجيهه بانه ان اراد ان امكان الحدث
موجود فى نفسه لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ولو لم يكن امكانه موجودا فى نفسه
لم يكن ممكن الوجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له كما ذكره ابن سينا وغيره وفيه
ما فيه قوله لزم ان يتحقق احد الامرين فيلزم القلب هذا وكذا قوله بل هو امر اضافى يوجب ان الاستدلال ل
منهما بالامكان الذاتى لا بالامكان الاستعدادى كما هو طريقة المحققين وبيانه ان صدور الحادث عن
العلة القديمة يتوقف على شرط حادث اذ لو لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم يلزم قدم
الحادث لدوام المعلول بدوام علته التامة بالضرورة فحدوث ذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط حادث آخر وهكذا الى غير النهاية فتلك الحوادث الغير المتناهية اما مجتمعة وهو باطل
لامتناع التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا واما متعاقبة فلا بد لها من محل يختص بالحادث
المفروض اولا يتعين حدوثه بتوسطها فلذلك المحل استعدادات متعاقبة بحسب تعاقب الحوادث
المتعلقة به كل سابق منها معد للاحق ومقرب للعلة الموجدة الى الحادث المفروض اولا ومقرب
لذلك الحادث الى الوجود وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الا
الاستعدادى لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد ومحله هو المادة اقول
هذا مبنى على كون الصانع تعالى موجبا بالذات والحق انه تعالى مختار يفعل ما يشاء بمجرد تعلق ارادته
القديمة التى من شانها التخصيص فلا حاجة فى ترجيح ايجاده بعض الحوادث دون بعض الى

اختلاف

اختلاف الاستعدادات القوابل على ان ما ذكره وهو لو تم يكفى فلا بد لها من محل مختص بالحادث المفروض اولا يتم مطلوبهم
فلا حاجة الى فى المقدمات فلا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادى كما ادعوا فليتامل قوله
وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر اه قال المحقق فى شرح الاشارات وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه
وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه اقول لا اخفاء فى ان امكان الشئ ليس هو اقتدار
الفاعل عليه فالقدرة غير المكن الامكان لان القدرة لو كانت متقدمة على وجود الحادث كان الامكان
متقدما عليه فربما يتوهم انه القدرة فلدفعه حكم ان ذلك الامكان ليس هو قدرة القادر عليه على
انه غلط لان الشكل الثانى من الموجبة وهو لا ينتج قوله يكون الشئ بالقياس الى وجوده يعنى
ان الامكان الذاتى يعتبر مضافا تارة الى الوجود وهو كون الشئ فى نفسه وتارة الى الوجود
بالوضع وهو كون الشئ شيئا آخر والوجود فى الاول محمول وفى الثانى رابطة وههنا تفصيل لا يحتمل المقام
قوله والامور الاضافية اعراض قيل لا يلزم من كون الشئ امرا اضافيا كونه عرضا فلا يلزم من
الامكان الذاتى امرا اضافيا كونه عرضا موجودا فى الخارج حتى يستدل به على وجود موضوع فى الخارج
فتامل قوله وموضوعه معطوف على امكان وجود الحادث متقدمة امكان وجوده ومتقدمة
موضوع لذلك الامكان قوله وذلك الامكان قوة للموضوع اى اضافة الامكان الى موضوعه يسمى
قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث قوله او مادة وهو اما هيولى ان كان الحادث صورة
واما جسم يتعلق به الحادث ان كان نفسا والهيولى والنفس جوهر اى قوله لان موضوع الامكان
هو الجسم قيل انحصار الموضوع فى الجسم بل قد يكون اما جزء من الجسم كالهيولى كما عرفت او مجردا
كالعقل والنفس ويمكن ان يقال مقصود الشارح حصر الموضوع الذى للعرض الحادث فى الجسم لا يكون
الحادث مسبوقا بمادة ظاهرا اذا كان ذلك الحادث جوهرا وفيه ان ذلك الحصر ايضا ممنوع اذ
الموضوع للعرض الحادث قد يكون مجردا كالنفس وايضا موضوع العرض الحادث ومتعلق النفس
متساويان فى الاشتمال على المادة اى الهيولى فلا وجه لانه يقال سبق الحادث الجوهرى بالمادة
ظ فتامل فان قلت هل يجوز الاكتفاء بمطلق الموضوع المتناول للمجرد وغيره قلت لانه يبطل ح
ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان يقول العقول المجردة قديمة كلا لانها بالفعل الا يلزم كون
العقول مادة لان لكل حادث زمانى لا بد له من مادة وذلك لانه يجوز ان يكون بعض كلا لانها

بالنوع ويكون مسبوقا بالمادة او بالموضوع المراد فلا يلزم كون العقول حادثة قوله والمعنى المشترك هو
ان يكون الشيء محتاجا اه وفيه تسامح بل المراد هو ان يكون الشيء محتاجا اليه لا لاوقع ان هذا المعنى ليس
مع القبلية بالذات بل هي الترتيب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد
فوجد ثم لا يخفى ان ان مرجع اطلاق التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم الطبعي والتقدم العلي
وما ذكره من معنى التقدم الطبعي شامل لجميع العلل الناقصة هذا هو المشهور وفي المواقف ان التقدم
الذاتي يسمى بالتقدم الطبعي ويخص بجزء الشيء منسوبا الى كله دون ساير علله الناقصة واما قوله
اولا يكون الا محتاجا المذكور الشيء وقد قيل انه مستدرك لا مدخل له في مفهوم القبولية بالذات
فتامل قوله اذا ابتدا من الجانب الاعلى اي من طرف الجنس العالي ويفهم منه ان التقدم الرتبي
اعتباري فيتبدل باعتبار المعتبر قوله فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة وقد يستدل
على كون الحادث مسبوقا بالزمان بانه لا بد لكل حادث زمانا من سبق حوادث متعاقبة لحيث
لا يجتمع المتقدم والمتأخر كما سبق تقريره وعلى هذا الآ بالزمان وقد عرفت ما فيه قوله قيل ان
الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي هذا القول ذكره جوابه نصر الدين الطوسي في شرح الا شارات
والمراد من الشيء الى بع موضوع قوله قبل امكان الحدوث لا يجوز ان يكون حالا فيه اه قاله
الامام الرازي ورده الحكيم المحقق قائلا بامكان الشيء قبل وجوده حال موضوعه في معناه كون
ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وموصفة للموضوع من حيث هو صفة وصفة الشيء من حيث هو بالقياس
اليه فيجب لا باعتبار الاول يكون كعروض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة بمضاف اليه
وما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره ولا يمتنع ان يقوم امكانه ايضا لذلك الغير المقارن لمادته
فلم لا يجوز ان يكون محل الامكان الحادث قبل قيام امكان الى وقت بالحل ناشيء من قيام ذلك
الحادث به والى على فلا يقوم به الحادث حتى يجوز انفكاك قيام امكانه فانتفع الفرق ولكنه لا يتأتى
في الحادث الذي يوجد مع غيره وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالمرتبة
وقيل يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان بالطبع فان الجزء السابق من الزمان لكونه جزءا
للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعا وقد يناقش بان المتقدم بالرتبة او بالطبع يجامع المتأخر واجزاء
الزمان ليست كذلك وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض



او لا من عكسه فلا يتصور تقدمه بالطبع قوله شرع في الفصل الثاني في الوحدة والكثرة فانهما من الامور
العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وتصورهما بديهي لحصوله لمن لا يمارس في الاكتساب
ولان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي للصورة بالبداهة والكثرة مجموع الوحدات المتصور بالبداهة
فلذلك حكم بان التعريف الذي ذكره المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة وفيه ما فيه قوله الوحدة
هي كون الشيء لا ينقسم اه لا يخفى عليك ان هذا التعريف للوحدة خارجة عن تعريف الكثرة المجتمعة من
الامور المختلفة الحقايق كالانسان لفظيا قوله ثم الوحدة متغايرة الوجود لما كانت الوجود مسا وية
الوجود بمعنى ان كل ما له وجود فله وحدة وكل ما له وحدة فله وجود ما توهم بعضهم ان الوحدة هي
الوجود فابطله المص بان الكثير اي ذات الكثير من حيث هو كثير اي من حيث انه يلاحظ اجزائه بتفصيله
يصدق عليه مفهوم الموجود لا مفهوم الواحد فليس المراد ان مفهوم الكثير من حيث هو هو او المجموع المركب
من ذات الكثير ومفهومه كما توهمه بعضهم فانه باطل قطعا لان مفهوم الكثير من المفهومات الاعتبارية
قوله وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا يعني يمكن ان يعتبر ذات الكثير
من حيث الاجمال ويصدق عليه انه واحد فلذلك اعتبر في الكثير قيد الحيثية ليتضح انه ليس بواحد ثم ان قوله
اذ يقال للكثير ما كثرة واحدة يلوح الى ان الواحدة عارضة للكثير بالذات وللكثرة بالواسطة وقد
يقال المراد عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة وخلاصة
ما ذكرنا من حيثية الاجمال فافهم قوله لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من
حيث هو موجود اه وليس كذلك وقد عرفت ما يرد عليه فلا حاجة الى الالحاق فليس فيما تمسك
بالحق شيء من الحق قوله فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل بالحد اصناف التقابل
الاربعة وذلك لان الوحدة جزء الكثرة والجزء لا يقابل الكل كما فصله قوله ومما يدل على
ان الوحدة ليس بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما كما سيأتي وحيث كان موضوع
الوحدة جزء موضوع الكثرة انتفى التقابل مطلقا بين ذات الوحدة والكثرة قوله في اقسام
الوحدة الواحد ان آه اعلم ان الواحد مقول بالتشكيك على الاقسام لان بعضها اولى بالوحدة
كما يعرف بالتأمل وكذا الكثرة مقول بالتشكيك لكونها في كل حد واشد منها فيما دونه قوله
كل شيئين هما متغايران هذا مذهب الجمهور فكل شيئين عندهم متغايران كما ان كل متغايرين شيئان

بالاتفاق قوله ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا هذا التعريف قد دل على ان الصفة مطلقا سواء
كانت لازمة او مفارقة ليس عين الموصوف والصفة بان قولك ليس في الدار غير زيد كلام
صحيح في اللغة والشرع والعرف مع ان في الدار صفاته فلو كان الموصوف غير الصفة لكانت كاذبة
وبذلك القول استدل ايضا على عدم المغايرة بين الجزء والكل فان اجزاء زيد في الدار قطعا كان الجزء
عين الكل لكان ذلك القول كاذبا وهذا الاستدلال فاسد لان المراد والمفهوم من ذلك القول
نفي انسان آخر غير زيد والا لزم ان لا يكون ثوب زيد وساير ما في الدار غير زيد وذلك مما لا يخفى
بطلانه على احد وقيل ان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة الثبوتية
وقيل بل هي الصفة القديمة كعلم الباري تعالى وقدرته واعلم ان قول المشايخ في الصفة مع الموصوف
وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده القوم لكونه ارتفاعا للنقيضين واعترض الامام
الرازي بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بما يجوز انفكاكهما كما خص العرب لفظة الدابة
بذوات الاربعة فكان ان يرجع الى ذلك الاعتراض لكنه باطل قطعا لانهم يثبتون ما ذكروه
بالدليل قال بعضهم لو كان الجزء عين الكل لكان عين نفسه لان الكل اسم لجميع الافراد متناول
لكل فرد مع اعتباره فلو كان غير الكل لكان غير نفسه لانه من الكل وفساده ظاهر لان مغايرة
الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه فلو اعتبر كل جزء وحده فهو مغاير للكل لا لكل جزء
حتى يلزم مغايرة الشيء لنفسه ولو اعتبر الجزء مع اعتباره فهو عين الكل والجزء مغاير للمجموع الحاصل
منه ومن اعتباره لا لنفسه وصاحب المواقف بان معناه بحسب المفهوم ولا يتميز بحسب الهوية
بمعنى انهما متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل ورد الفاضل التفتازاني
بان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحاده بحسب الوجود والهوية وما يقال من الاتحاد
بحسب الوجود اعم من الاتحاد بحسب الذات حتى يرد الاعتراض بان في المحمولات لا اتحاد مع الذات
بحسب الوجود ليس بشيء قوله ثم المتباينان المتقابلان لو كان القيد والا فهما متباينان غير متقابلين
وهذا ومن المص الى هذا قوله في زمان واحد قال الفاضل الخطائي قيل التقييد بزمان واحد
زيادة تصريح بان المراد فان الاجتماع في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان يعني قد توهم

بعضهم

بعضهم ان هذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في الزمان الواحد فاعتذر بانه تصريح بان المراد
فكان النكتة فيها دفع توهم التجوز في الاجتماع اذ قد يقال مجازا اجتمع هذان الوصفان في ذات
واحدة وان في وقتين فافهم قوله وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد
فيه قيل لا وجه لتخصيص الاندراج بتقابل التضاد بل الوجه ان يقال ليندرج فيه جميع اقسام المتقابلين
فانه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في موضوعين ولا في موضوع واحد في زمانين لان المتقابلين
اما وجوديان او احدهما وجودي والمراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه ويجوز
ان لا يكون موجودا في الخارج فيجوز ان يكون كل من المتقابلين معدوما في الخارج فان للمفهوم
الاعتباري وسلبه متناقضان ومتقابلان بالايجاب والسلب وفيه تأمل وهو ان ذلك المعنى
لا يناسب هذا المقام وكيف وتوضيح البحث فيه بجواز كون التقابل بين العدميين فتدبر او بحسب
جنسه اما جنسه القريب كما ذكره بطريق التمثيل او بحسب جنسه البعيد كعدم القعر عن الشجر او الحجر
قوله فعدم ملكة حقيقيان الحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري اي على عكس الحقيقي والمشهوري
في المتضادين والخص باعتبار المعنى الاعم اخص الحقيقي من العدم والملكة والمشهوري من التضاد
قوله ان يكون المتقابلان فيهما اما في القول اي في الوجود اللفظي وهذا وجه مجازي للسلب
والايجاب اما في العقد والتصور اي الوجود الذهني وهذا وجود حقيقي لهما وليس لواحد منهما
وجود حقيقي لان ثبوت النسبة في انتفائها ليست من الوجودات العينية بل من الامور الذهنية
فبطل ما في شرح المقاصد من ان معنى قولهم مرجع الايجاب والسلب الى القول والعقد ان السلوب
اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا لها معان غير
متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا شجر الى الاشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وقد ظهر
ان ليس معناه ما فهم بعضهم انه شيء في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب
الا مثل السواد بالنسبة الى الاسود وهو موجود في الخارج قوله او القول اه الظاهر انه مجرور
معطوف على العقود وقد يعتد بالرفع عطفا على محل من العقود قوله لصدقهما على كل موجود
هو غير الوجوديين الذين هما عدماهما فان اللازيد واللاعمرو يصدقان على بكر ومقصوده التنبيه
على ان العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف بصدقهما في الواقع على كل موجود في بعض الصور

فلا يضره عدم صدقهما في بعض آه فان اللاشئ واللاممكن يصدقان على مفهوم محقق او متعدد لكن فرض صدقهما
الى حيث لو صدق احدهما على مفهوم لصدق عليه الاخر يكفينا في نفي التقابل بينهما قوله يكون سلب عدم البصر
هو بعينه البصر كلامه يدل على ان البصر وسلب عدم البصر متحدان بحسب المفهوم ولا اختلاف بينهما الا بزيادة
حرف السلب الالاعمي لكنه غير صحيح لانه يعقل البصر لا يتوقف على تعقل عدمه بخلاف تعقل سلب عدم البصر
فانه يتوقف على تعقل عدم البصر قطعا واعترض عليه ايضا بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب
الانتفاء وسلب القابلية والفعل ثم بان ذلك المفهوم في نفسه مقابل لمفهوم اللاعمى في نفسه مع
قطع النظر من التفصيل والانتفاء وهكذا اخص من مطلق التعاند والاحكام للخاص باعتبار طبيعة العام
وفيه تأمل قوله اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الوجوديين الذين يمكن
تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب اي جواز تعاقب كالحركة الى الوسط لا يكون بينهما
تضاد مشهوري فكانه انما يعرض لاشتراط التعاقب مع عدم اشتهاره كاشتهار غاية الخلاف
ايماء الى السؤال كما اورده بالنسبة الى اشتراط غاية الخلاف ويمكن ان يورده بالنسبة الى اشتراط
التعاقب قوله وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وفيه بحث اذ قد صرح الشيخ الرئيس
وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا ويكون مثل السواد والصفرة خارجا
عن المتضادين مطلقا فلا يعتبر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في
تقابل الضدين قوله يجوز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب هذا الامتناع مبني على انحصار
تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو ممنوع قال الشيخ في الشفاء ليس الكل السالب تقابل الكل الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث سالبه بحوله مقابلة اخرى فلنقسم هذه المقابلة تضاد
وان كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكنه قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور
فتأمل في كلامه احفظ قوله اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل مع وجود الملزوم وعدم
اللازم آه وتحقيقه بان المراد وجود الملزوم وعدم اللازم المتلازمان لا يجتمعان في محل واحد
يعني ان المتلازمين ان كان من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا لجمهور المعتزلة فانهم
قالوا الجسم يعرض له سواد مثلا ثم اخر وهكذا يمتنع تاثير تلك السواد بل هي انواع مختلفة متفاوتة
بالشدة والضعف متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد ويرد على

ما ذكره

ما ذكره الشارح ايضا ان عدم التمايز في نفس الامر فلا يصح ان يقال فللاثنين لجواز تمايز
المثلين عند اجتماعهما في محل واحد بعوارض مستندة اما الى الاسباب المفارقة واما الى المحل غاية
ان لا نعلم ذلك فكان هذا مراد من اعترض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم
العلم بالاثنينية وقد يستدل على امتناع اجتماعهما لامتناع الجزم بان شيئا من الاعراض المحسوسة
كالسواد والبياض واحد والتزام ذلك سفسطة قوله النوع الثاني التقابل بالذات بين السلب
والايجاب فالتقابل مقول على ثلثة اقسام بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد واقوى
قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال وانه
فيه الثالث اي اشد انواع التقابل التقارب هو التضاد مشروط لغاية الخلاف وهي غاية في
امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التنافي الذاتي وقيل معنى كلامه ان
اقوى الانواع في التشكيك هو التضاد فان الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك
قابلة للقوة والضعف بلا خفاء اقول هذا مشهور عظيم من ذلك الفاضل فان عبارة التجريد
واشد ما فيه السلب فكانه لم ينظر الى التجريد والى شرحه من شروحه ثم قال بعضهم التضاد اقوى
اذ في المتضادين مع السلب الضمني امر زايد هو غاية الخلاف وفيه ما فيه قوله والمنافات
من الجانبين لا تقتضي الايجاب الخير سلبه واما ان الايجاب لا ينافيه الا سلبه فلا قوله والاول
ذاتي اي ليس بخارج عن ماهية الخير قوله ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض
اي بواسطة وفيه ايماء الى لزوم الامر العرضي ههنا لان رافع العرضي انما يكون رافعا للذات
اذا كان ذلك العرض لازما ومحصول كلامه ان الرافع بلا واسطة مكانه من الرافع بواسطة
وقد نوقش في ذلك بان المؤثر القوي يؤثر بالواسطة تاثيرا اقوى من تاثير المؤثر القريب
الضعيف فلم لا يجوز ان يكون الحال ههنا كذلك وهذا الاخير هو الذي ذكر في الكتاب والوجوه
الثلثة منقول من الملخص قوله السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا هذا مبني على انحصار
تقابل السلب والايجاب في التناقض وقد عرفت ما فيه قوله فان بعض الحي يستلزم احدهما لا بعينه
هذا ما ذهب اليه الشيخ الرئيس واما جالينوس فقد اثبت واسطة بين الصحة والمرض كما في
الناقهين والمشايخ فلا استلزام عنده قوله الاستواء دال على ان التضاد الحقيقي لا يكون

الا بين نوعين اخرين آه فلا يكون تضاد حقيقي بين جنس ولا بين نوعين من جنس ولا بين
الانواع فرق الاثنين سواء كان من جنس واحد اولا واما التضاد المشهور فلا يحصر بين نوعين
اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد وقد صرح الشيخ بالتضاد والمشهور بين جنس كالفضيلة
والرذيلة وكالخير والشر وبين نوعين من جنس كالعفة والفجور وبين انواع من جنس
كالسواد والبياض والحمرة وبين انواع من جنس كالشجاعة والتهور والجبن وفيه بحث
لان الشيخ اشترط في التضاد المشهور غاية الخلاف وذلك الاشتراط ينافي تصريحه بتحقق
بين الشجاعة والتهور والجبن لان الشجاعة وسط وغاية الخلاف انما يكون بين الطرفين
لا بين الطرف والواسطة قوله وكالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران الظاهر المفهوم من
كلامه ان السواد تضاد البياض على الاطلاق ففي كونهما نوعين اخرين نظر بل السوادات
المتفاوتة مختلفة كما اشرنا اليه وكذا البياضات قوله فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة
التامة وبعضهم قيد جميع ما يحتاج بالقريبة فقال العلة التامة ما جملة ما يحتاج اليه الشيء من العلل
القريبة لان البعيدة لا تاثير لها في المعلول بل في العلة التي تؤثر فيه فان النجار الحلاج لا يوجد
الطلاق في الزايدة وان وجد العمل بل موجد الطلاق في الزايدة انما هو العمل قال الشيخ
الصحايف وهذا حق لا يخفى ان ليس من الجميع والجملة ان العلة التامة لا ان يكون مركبة
من عدة امور كما يشعر به ظاهر اللفظ بل المراد به ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه فيشمل العلة
التامة البسيطة كالفاعل الموجب الصادر عنه الجوهر البسيط بلا توقف تاثيره فيه على شرط ولا تصور
مانع منه فقوله فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع ليس كليا فتأمل قوله
وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة لان العدم يفعل شيئا وذلك لانه بديهة
العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز توقف تاثير المؤثر في الوجود وافادته
اياه على الامر العدمي كما يجوز توقفه على الامر الوجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء
في وجود آخر باعتبار وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة او باعتبار عدمه
فقط كالمانع او باعتبار وجوده وعدمه كالمعداد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده والحاصل
ان الفاعل في المعلول اذا كان موجودا في الخارج لا بد ان يكون علته التامة موجودة سواء كانت

بسيطة

بسيطة او مركبة لا بد من حصولها بحيث لا يكون فيها نقصان ما فالعلة التامة المركبة يجب ان يشتمل
على كل جزء من اجزائها على اي حال تفرض فلا يحتاج الى اعتبار آخر والا لم يكن العلة التامة علة
تامة وزعم صاحب المواقف ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم اسباب المانع للوضوء ل
فان ذلك العدم كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه الا انه لما لم يعلم الشرط الوجودي
المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي فسبق الى الاوهام ان ذلك
العدمي معتبر في علة الوجود وليس كذلك بل العلة التامة يجب ان يكون جميع اجزائها وجودية
ولا يخفى عليك انه تكلف مستغنى عنه بما قررناه والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة
وكذا العلة التامة المشتملة على بعض العلل الناقصة لعدم المانع قوله يجب ان يكون علته التامة
موجودة اولا اعلم ان العلة التامة ان كانت علة فاعلية وحدها كما عرفت او فاعلية مع الغائية
باعتبار ما فلا شك في تقدمها في معلولها تقدما بالعلية واما ان كانت العلة التامة من الفاعلية
مع المادة والصورية والغائية كما في المركب الصادر عن الفاعل المختار ففي تقدمها على معلولها
اشكال لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية المعلولة بحسب الذات ولا يتصور
تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام الفاعل وحده او مع الغاية ولا يتصور انضمام
تقدم الكل على الاجزاء وكذا احتياج المعلول الى العلة التامة المشتملة على المادة والصورة اشكال ل
ضرورة ان احتياج الشيء الى نفسه واحتياج الى الكل باطل بل الظاهر ان تلك العلة التامة متاخرة
عن معلولها ومحتاجة اليه نعم كل جزء من اجزائها متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا واما التقدم
الزماني فيجوز في غير العلة الصورية فانها مع المعلول في الزمان وكذا كل جزء من اجزائها محتاج
اليه المعلول بلا خفاء وقد يقال قولهم ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس الا في الناقصة وكذا
قولهم يجب احتياج المعلول الى العلة قوله اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول وقد يتوهم ان العلة
الناقصة قد يكون نفس المعلول لان العلة المادية والصورية نفس المعلول ويندفع ذلك
بتقييد المورد اي العلة الناقصة بالوحدة فتدبر قوله او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة
والمراد ان وجود المعلول بالنظر الى المادة نفسها من حيث هي مادة يكون بالقوة كما ذكره
الشيخ في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبار وحدة للمركب ووجوده بالفعل بل بالقوة

بخلاف الصورة فانها لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فلا حاجة
الى ما ذكره الفاضل التفتازاني من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب لئلا ينتقض التركيبان طردا او
عكسا بالمادة اذ لحقها الصورة فان وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة واورد صاحب المحاكمات
مثالا للعلة الصورية الصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدايرة باجتماع السطح والخط
المحيط للدايرة فيفهم منه ان ليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يخص بالجواهر من الصورة
والمادة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او
بالقوة هذا الا ان الشيخ قال في الاشارة ان حقيقة المثلث متعلقة بالسطح والخط الذي هو
حده ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتان المادية والصورية والحق
الحكم المحقق انه انما قال كانهما علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة له فانه كم والمادة و
الصورة يختصان بالاجسام المركبة فتدبر واعترض على انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة
بان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما مادة ولا صورة واجيب بان الجنس
اذا اخذ من حيث هو جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة فلا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين
الفصل والمادة الصورة الا بالاعتبار لكن الاشكال باق باجناس الجواهر المجردة وفصولها عند
من يقول بها وفي شرح الاشارات ان الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا
من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه والعلل والمعلولات لا تكون
كذلك **قوله** او يكون مؤثرا في الفاعل لاجله صار فاعلا يعني ان الغاية لا يفيد وجود المعلول
بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة اما الى تلك الصفة للفاعل وعلة غائية
بالنسبة الى المعلول واعترض ايضا على انحصار العلة ان قصة الخارجة عن المعلول في الفاعلية
والغائية في الاعتراض من العلل ان قصة الخارجة وليس شيئا منها واجيب بان الموضوع
جعل من عداد الاسباب المادية ولم يعد قسما براسه لمشابهته اياها مشابهة تامة كونها محلا قابلا
ثم ان في كلام الشارح ايماء الى ان المراد بالعلة الصورية والمادية والصورة والمادة الحقيقيتين
وبالفاعلية والغائية الفاعلية والغائية حقيقة والظاهر ان المراد بها اعم من ما ذكر اي العلة الصورية
والمادية وما نسب اليهما وكذا في الفاعلية والغائية ولهذا يعد في الجميع بالنسبة فليتأمل

وكل واحد

كل واحد من هذه الاربع ينقسم باعتبار الى بسيط ومركب وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى مشتركة
ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل وباعتبار الى قريبة وبعيدة والامر في ذلك او من
عبارتها **قوله** واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجع هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان
انحصار العلة ان قصة الخارجة قطعا وليس منها الوجود والا لاجلها الوجود فاجاب الشارح بان
الشرايط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة المادية لانها علة قابلة والقابل انما يكون قابلا
بالفعل باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع واما تتميم العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل ما يستفيد
بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع فلا حاجة الى التقدير في
الى الافراد بالذكر وبعضهم جعل الالات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة **قوله** المعلول
الواحد يمتنع ان يجتمع عليه علل اه قد جوز بعض المعتزلة اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص
واستدل بان الجوهر الفرد اذا التصق بيد زيد وعمرو ويدفعه احدهما حال هوية الاخر على واحد
من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان في اسنادها الى
واحد منهما فقط مع انها واحد بالشخص اذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر حركتان لامتناع اجتماع
المثلين ولذا فرض في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل واقرب الاشاعرة بان حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كساير الحوادث وهو الحق ولغيرهم ان يمنعوا استناد
تلك الحركة الى كل واحد منهما بالاستدلال بل علة الاستدلال لمجموعهما معا وكل واحد منهما
جزء العلة لا علة مستقلة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها
**قوله** فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا لا شبهة في ان احتياج شيء
الى آخر وجوده واستغنائه عنه فيه متنافيان فلا يتصف ذلك الشيء بهما سواء كانا مستندين
الى سبب واحد والى سببين فان تعدد السبب لا يجوز اجتماع المتنافيين فلا وجه لما قيل لا استحالة
في ذلك فان الاحتياج الى احدهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء من حيث ان الاخرى
علة موجبة له المستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة **قوله** على معنى ان احد المتماثلين
اما هذا هو المتبادر من قوله واما المتماثلين المتحدان بالنوع ثم فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين
ولو قيل المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يعلل بعلتين كما هو المشهور لكان لبيان معناه بان

بعض افراده واقع بعلة وبعضها باخرى فايدة ما ظاهرة من دفع ذهاب الوهم الى ان معناه
ان الطبيعة النوعية لوجب في الاعيان في ضمن الافراد من علل متعددة وامادها به الى ان معناه
ان جزئيا منها لجواز ان يعلل بعلل متعددة فمستبعد جداً بل لا يمكن ذلك في هذا المقام قوله
على من ان المراد محل حاصله ان كلا من التضادين معلل بعلة اما واحدة او مع غيره وعلى التقدير
يكون لكل من المتضادين علة مستقلة مخالفة لعلة الاخر اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
العلة المستقلة بالتي الخير فاتحاد واحد منها مخالف ما عنه فيه محل الاخر قوله قيل الطبيعة النوعية
اما ان يكون محتاجة الى مقتضية لذاتها او لا فان احتاج الى واحد منها من العلتين المستقلتين بعينها
فلا يعرض لتلك الطبيعة الى رجة غيره فيلزم ان يعلل النوعان المتماثلان منها بتلك العلة الواحدة
بعينها لاستحالة انه لما كان مقتضى ذات الشئ او لازمه عنه ولها ان يكون عينية عنها فلا يعرض
لتلك الطبيعة الحاجة اليها فلا يعلل الشئ من العلتين المستقلتين قوله واجاب الامام بان الطبيعة
النوعية عينية بكل واحد من العلتين المستقلتين لكنها محتاجة الى علة ما لا بعينها فلا يلزم ان يكون
الطبيعة معللة بشئ من العلتين بل يجوز ان يكون تعللها بالعلة المعينة ناشيا من جانب العلة
بان يكون منه العلة المعينة يقتضى العلية لتلك الطبيعة ايضا كذلك فالطبيعة مع كونها مستغنية
عن خصوصية كل واحد منها يكون معللة ورد بعض المحققين بانه يجوز ايضا على الوجه الذى ذكره
ان يكون الواحد الشخص معللا بعلتين مستقلتين فتامل والحق ان يقال الوجود للطبيعة النوعية
في الخارج بل الموجود فيه اشخاصها كما مر ولا يجب ان يعلل الاشخاص المتماثلة بعلة واحدة
بل يجوز تعليلها بعلل متخالفة ويكون منشاء احتياجها هو تمايزها المخالفة هذا واما الجواب الذى
اشار اليه مخلوط فتبصر قوله والاول يقتضى الحاجة اليها والثانى يقتضى الغناء عنها وسيجئ
في الشرح فانها ما نعاة ذلك فلا تغفل قوله وكذا البسيطة قد يتعدد اثارها ان تعدد الالات
والعوامل يقابل تعدد الالات النفس الناطقة الانسانية التى يصدر عنها اثارها المتكثرة بحسب
تعدد الالاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها ومثال تعدد العوامل العقل الفعال المفيض
للحوادث فى عالم العناصر على المواد العنصرية المختلفة بحسب الاستعدادات الحاصلة من الحركات
الفلكية نقول المحقق في شرح الاشارات لا فرق عندهم بين المبداء الاول وبين العقول الاخر

فى نى

فى نفى العقل بتوسط الالات والمادة عنها بل انما يجوز فى النفوس فقط موضحا تنابع اما قول ان يرجع
كالعقل فليس له وجه اذ ليس صدور الاثار المتعددة عنه بتعدد الالات والقوابل بحسب الحاج
التى يختلف بها حاله وتفصيله ان العقل الاول وان كان بسيطا واحدا بالذات والحقيقة
لكن تتعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة وجوه سببية هى الوجود والوجوب بالغير والامكان
والهوية وتعقلاته وتعقل المبدئية فصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه
بالغير نفس الفلك وباعتبار امكانه الفلك الاول نفسه اسناد الاشرف للجهة الاشرف والاخس
الى ازيد اخس وكذا يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل
العاشر وليس العقول متفقة الانواع حتى يكون متفقة الاثار ويلزم من كل منهما عقل ونفس وعلل الا انها
ربها والواحد انما لا يجوز صدور الكثير عنه اذا كانت جهة الصدور واحدة واما اذا تعددت فيجوز
ان يصدر عنه الاثار المتكثرة وكذلك يظهر فساد ما توهم جماعة وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا
الواحد التى صدر عن المبداء الاول هو المعلول الاول وعنه واحد هو الثالث وهلم جرّاً لا يمكن
ان يوجد شيئان ليس احده كما فى سلسلة الترتيب علة الاخر اما بوسط او بغير وسط وهذا البطلان
فان وجود الموجودات المتكثرة التى لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة ولا حاجة الى ما ذكره
المحقق من انه اذا صدر عن الحق الاول لاجل كثرة معلول الاول لجواز ان يصدر عنه ثانى بتوسط
معلول ثان وبتوسط المعلول الثانى معلول الثالث وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه بتوسط
كل اثنين منها معلول معلول آخر بتوسط كل ثلثة منها معلول اخر وعلى هذا بتوسط كل اربعة وخمسة
الى ما لا يتناهى وحاصله انه يجوز ان يصدر عنه نوع هذه المعلولات الغير المتناهية فعن كل واحد
منها يحصل تلك العلة بالنظر الى ما تحته والى ما فوقه جملة او افرادا فيكون سلاسل غير متناهية
كون واحد من الشيئين علة للاخر لجواز ان يكون احدهما من سلسلة والاخر من اخرى على ان ما ذكره
غير موافق لما تقرر عندهم من ان المبداء الاول واحد من جميع الجهات لم يصدر فتدبر وبما يجب التنبيه
له فى هذا المقام انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى بينوا كيفية صدور الكثرة
عنه على ما ذكرنا لكنه احتمال راجح من غير قطع به فلا قطع بانحصار العقول فى العشرة ولا بانحصار
جسمانياتها ولا بخصوصه عن شئ معين ولا بان المتوسط بين المبداء والفلك الاول عقل واحد

فقط ولا بامتناع صدور الافلاك من العقل الاخير لتعدد جهاته او وسط العقول المتوهمة ولا بامتناع
صدور تلك الثوابت من العقول الكثيرة الى غير ذلك من الاحتمالات الممكنة فتأمل فانه من المراد فيص وما ذكره
في ذلك البيان من الوجوه ليست عللا مستقلة بل شروط واعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل
الموجودة كما اشرنا اليه فلا يرد ان العدمي لا يصلح علة للموجودات الخارجية وان الحكم امكان
شيء مغني لو كان علة لشيء لكان كل امكان صالحا للعلية لاشتراك الامكان فليكن امكان اي معلول
فرض علة لنفسه فيكون وجوده لذاته وكذا الوجود والوجوب لاشتراكهما علة ان نقول اشتراك
الامكان والوجوب ليس على سبيل التواطؤ بل على سبيل التشكيك فلا يلزم ان يكون مقتضيات الافراد
متفقة قوله اما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد بوجه من الوجوه اي لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الفرض
ولا يكفي في بيانه قوله من غير انه وقال فتدبر قوله احدهما امر اضافي فان العقل اذا ادرك العلة
والمعلول من اتصافهما بصفة العلية والمعلولية ادرك بينهما اضافة نسبة من صدور عن
منه العلة لم ينتزع عما منه النسبة العارضة لذاتي العلة والمعلول في العقل اضافيان معا احدهما
المصدرية اي كون الشيء فانها اضافة عارضة لذات العلة في العقل بالقياس الى معلولها
والاخرى الصادرية اي كون الشيء صادرا فانها اضافة عارضة لذات المعلول في العقل بالقياس
الى علته ونفس هي الخارج الذوات المعروض الا الاضافة العارضة لها فليس الكلام فيها قوله
والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول واعترض عليه صاحب المحاكمات المنتج ايضا مفهوم اضافي
متأخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجاب بانه لابد
ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول المعين ليست لها تلك الخصوصية مع المعلول الآخر ولولاها
لم يكن اقتضاؤها لذلك المعلول المعين اولى من اقتضائها للمعلول الآخر وفي الحقيقة تلك الخصوصية
من المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول فالمراد من كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول تلك الخصوصية نعم ولا عنها به وبالمصدرية وبالصدور وبالعلية وان كان بطريق
التجوز وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية يعبر عنها بانها
اضافية ايضا لكن ليس المراد بها مفهومها الاضافي بل الامر المخصوص له اختصاص بالمعلول المخصوص
ولا يكون له ذلك مع غيره وخلاصته انه لابد ان يكون في جانب العلة امر مخصوص يوجب المعلول

الخاص

الخاص ايجابا خاصا ويكون منشأ لتلك الاضافات لكن عبر عنها بها ولا منازعة فيه وانه متحقق
بالضرورة اقول قد علم من قولهم وذلك الامر قد يكون موجودات العلة بعينها وقد يكون حالا يعرض لها
انه لا يجب ان يكون ذلك الامر فاعلا في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد بحسب حالة العدمية
العارضة له اختصاص وبحسب حالة اخرى عدمية اختصاص بالمعلول الآخر كما ذكره في بيان صدور
الآثار المتعددة من الاول وغيره من العقول فلا يلزم ان يكون الخصوصية اي الامر المخصوص بالمعلول
الذي له ارتباط واختصاص بالمعلول المخصوص موجودا فتأمل قال الفاضل المحشي ربما يمنع ما ذكر من حيث
الخصوصية وان صححوا قالوا فيه الى دعوى الضرورة يعني قد يمنع ما ذكر من انه لابد ان يكون للعلة
خصوصية مع المعلول المعين ليست لها تلك الخصوصيات مع غيره بان يقال يجوز ان يكون بالذات
واحدة خصوصية مع امور متعددة لا يكون تلك الخصوصية مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك
الامور باسرها لا بعضها دون بعض فليس لها خصوصية مع كل واحد من تلك الامور المتعددة
ليست لها مع غيره وان كانت لها خصوصية مع جميع تلك الامور المتعددة في الجملة ليست لها مع غيره
وما يتوهم من ظاهر عبارة الفاضل منع الخصوصية للعلة مع المعلول اي لا يلزم ان يكون للعلة خصوصية
باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين وليس له وجه بوجه فالصواب ان يقال لو صدر عن الواحد
الحقيقي شيئان لمفهوم علية احدهما غير مفهوم علية للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون
هو مع الآخر كما فرضناه واحدا حقيقيا لا يكون واحدا من جميع الوجوه والذي يقتضيه النظر الصائب
انه لا يتجه عليه منع الحديث الخصوصية كما يشعر به اي بالمنع عليه كلام المحشي الفاضل في شرحه للمواقف
انه لا يقتضي لا فرق نزاع في هذا المعنى بل ينبغي له ان يقال الواحد من جميع الوجوه ام فرض لا وجود له
في الخارج فان المبدأ الاول كما هو الحق فاعل مختار له صفات حقيقية فليس بواحد من جميع الوجوه
ولو قال اللازم بحصر وتلك الصفات او انه تعالى موجب بالذات يقول انه تعالى متصف في نفسه بحسب
الخارج فالواحد من جميع الوجوه بالسلوب والاضافات فله تعالى في سلوبه واضافاته كثيرة اعتبارية
تجوز ان يصدر عنه باعتبارها امور متكثرة فليتأمل فان قولهم الواحد من جميع الوجوه لا يصدر
عنه الا الواحد ليس له نفع ولا ضرورة فيما ذكر وتفرعه فتفكر حكي ان بهمنيار من حكماء المجوس كتب
الى الشيخ ابو علي سينا ان رسد الي وما يقول عليه حان انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي كالاو

مثلا يلزم صدورا مع عدم صدور لان ب ليس اوليس ا يمتنع ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض
عليه بهمنيار بان اللازم صدورا وصدورا ما ليس الا صدورا مع صدور حتى يلزم اجتماع النقيضين
واعترض عليه صاحب الشيخ وقال الامام الرازي والعجب ممن نفى عمره في المنطق ليعصم عن الغلط ثم انه
في مثل هذا المطلب الاشرف فيقع في غلط يضحك منه الصبيان والذي يدور في خلدي ان ما ذكره الشيخ
كلام رجل لان مراده انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي آ ثم ب فلا اعتبار لصدور ب عنه ثم يصدر عنه
بالضرورة وحيث لا مجال لتعدد اعتبار لصدور ب عنه يلزم ان يصدر عنه ا بهذا الاعتبار فالتناقض
لازم قطعا هذا وقد ضبط تقرير كلامه اقوام فلا تتبع ادلائهم لعدم ما هو من الحق **قوله**
وح يلزم التسلسل في الامر آه هذا مبني على كون ذلك الامر موجودا خارجا وقد عرفت ما فيه
فالوجه ان يقتصر على قوله فكان له يكون ذكر الامر مختلفا كما اقتصر عليه فيما بعد حيث قال
ويلزم منه ان يكون للفاعل على جهة اخرى فلا يكون واحدا من جميع الوجوه **قوله** قيل المصدرية
صفة حقيقية اما قوله وقد صدر عنه اثنان ليس لايراد منع الاسولة السلبية المشهورة
منها بعد تفصيله والامر اولا بان يكون موخرات العلة وجه وجيه فتأمل **قوله** وان كانت
صفة حقيقية كان للفاعل على جهة اخرى اه لا يقال المصدر مستثناة عن نفي الصفات فتم تمام
ان اللازم في الواحد الذي هو مصدر فالمعنى لا يكون للمصدر صفة الا المصدرية فالمصدرية ساقطة
عن اعتبار الجهة لانه وجه لا يعرف مع توقف المقام **قوله** وايضا لو صح هذا الدليل اه الظاهر انه نقض
اجمالي على وجهين ويمكن ان يجعل الوجه الثاني معارضة بان يقال لنا دليل على انه يصدر عن الواحد
الاثنان لانه لو صدر عن شيء اه وعارض صاحب الصحائف بان المعلول له ماهية ووجود كل
منهما صادر عن الفاعل الواحد وزعم انه حق والحق انه ليس بشيء لان الماهية مع الوجودات لا يتغاير ان
في الخارج كما سبق على انه قد عرفت ايضا ان المعلول اما الوجود واتصاف الماهية به فلا يلزم كلا من
الماهية والوجود معلول كما زعمه وقيل قولهم الجوهر جنس لماتحته فاسد لانه فكل يقتضي كون
المعلول الاول مركبا من الجنس والفصل وهذا خبط نشأ من اشتباه الاجزاء العقلية بالاجزاء الخارجية
**قوله** وبهذا يعلم الجواب من الوجه الثاني اه انا بعد تقول كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل
يكون عين المصدر امكان قوله في الوجه الثالث فكونه مصدرا لشيء لازم فلا يلزم ان يصدر عن الفاعل



اثنان والحاصل ان كلا من الوجهين مبني على مغايرة كونه مصدرا للمصدر فمنعها لدفع الوجهين معا
وهو ظ واما المعارضة بالجسم يقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقط فان الجسمية وايضا
الشرط هنا متعدد فان اقتضاء التحيز باعتبار الجزء واقتضاء قبول الاعراض والاسراع في
صدور الآثار الكثيرة من البسيط عند تعدد الشرط وهو مدفوع بان المراد ان الجسمية يقتضي
القابلية للحيز والقابلية للاتصاف بالاعراض فانهما شيئان اه النقض الجسمية وليس المراد
انها يقتضي التحيز اي الحصول في الحيز بالفعل والاتصاف ليست من الاعداد لموجودة التي يقتضي
موثرا الا انه يعتبر الاتصاف بالقابلية قيل ويمكن اخذه الزاما لان القابلية من النسب والاضافات
التي قالت الفلاسفة بوجودها وفيه انهم وان قالوا بوجودها لكنهم لم يقولوا بوجوبها لحيث تباين
القابلية هل يجوز ان يكون قابلا لشيء فاعلا له والاشاعرة ذهبوا الى جوازه وقالوا ان الله تعالى
حقيقة زايدة على ذاته وهي صادرة وقايمة به واما الحكماء فقالوا الشيء الواحد الذي لا يكثر فيه بوجه
من الوجوه لا يكون قابلا لشيء وفاعلا وبنوا على ذلك امتناع اتصافه تعالى بصفات حقيقية افعل
حيثية الفعل مع حيثية العقل اي مفهوم كون الشيء فاعلا غير مفهوم كونه قابلا بالضرورة فلو
كان الواحد من جميع الوجوه قابلا لشيء وفاعلا له لم يكن واحدا كذلك اذ يلزم التكثر فيه ولو بالاعتبار
وهذا القدر كاف في توجيه هذا المعنى وزيادة الوضوح **قوله** اه ماه ان القبول والفعل هنا في
هذا الوجه مختص بهذا البحث بخلاف الوجه **قوله** عندنا اي ونسبة القبول ونسبة الفعل ينبغي ليس
المراد من اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل ان يكون نسبة القبول بعينها نسبة الفعل اذ لا شبهة
في اتحاد الاولى لسنة الاستعداد والثانية لنسبة الايجاب فلا يتصور ان يكون احدهما عين
الاخرى بل المراد من اتحاد النسبتين اللذين اتحادهما المنسبين اللذين اعتبر احد النسبتين بينهما مع
المنتسبين اللذين اعتبر النسبة الاخرى كما ذكره الى ربح **قوله** فالقابل من حيث انه قابل غير
مستلزم للمقبول والفاعل من حيث فاعل مستلزم للمفعول قيل عليه لا فرق بين القابل والفاعل
في الاستلزام وعدمه فانهما اذا اخذا مع جميع ما يتوقف عليه الذات فاستلزامهما للمفعول والمقبول
ضروري واذا اخذ وحدهما فالفاعل وحده لا يستلزم المفعول كما ان القابل وحده لا يستلزم المقبول
واجيب بان الفاعل وحده قد يستلزم المفعول كما اذا كان علة تامة بخلاف القابل وحده فانه

قد يستلزم المقبول من حيث هو كذلك لا يستلزم المقبول في شيء من العقول والاستلزام في الجملة يأتي في
عدم الاستلزام مطلقا والفعل والقبول لو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم الامكان
الاستلزام من تلك الجهة وانه محال لا يقال القابل وحده قد يستلزم المقبول كالماهيات بالنسبة الى
لوازمها لان الاستلزام من جهة الفاعلية لا من جهة القابلية فافهم قوله الوجه الثاني ان المقبول الخ
يرد عليه ان القبول والفعل ليسا من الموجودات الخارجية وما ذكره مبني على كونهما منها وايضا
لو صح هذا الوجه لزم ان لا يكون الواحد قابلا وفاعلا لآخر حاصل فان للتأمل فيه مجالا اجاب المص بان
عدم استلزام الشيء هو الجواب ظاهر الفساد لانه ح يكون الجهة متعددة والكلام فيما اذا اتحد الجهة .
ولهذا قيل نسبة الفاعل الى المفعول بالامكان العام لان قابلية الشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي
الوجوب وقيل لا نم ذلك بل المعنى انه لا يمتنع حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص وعلى تقدير التسليم
بمفهوم الامكان العام من حيث هو محتمل الامكان الخاص فنسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
المتحمل للامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب الذي لا يحتمل الامكان الخاص فيلزم التنافي اللهم
الا ان يصار الى اصل فيقال يجوز ان يكون هناك اعتباران يتعين الوجوب باحدهما ولا يتعين
بالآخر فكان هو السر في تنويع المص بقوله ولهذا قيل فليتأمل في الاعراض وانما
قدم مباحث الاعراض على مباحث الجوهر لان العرض قد يدرك بالذات بالحواس الظاهرة بخلاف
الجوهر وقد يتوصل باحوالها الى احوال الجوهر ونظر التعليم يقتضي تقديم الاسهل والوسيلة وذكر
فيه اربعة الخ وجعل بعضهم الاين فصلا برأسه لكثرة مباحثه فلكل وجهة هو موليها قوله
العرض هو الموجود في موضوع اي في موضع يكون موضعيته مغنيا الا ذكر الموجود وانما فسر بالذكر
لئلا يتوهم تعارض التعريف بالجوهر الحال في موضوع العرض قوله فان لفظ كذا كذا يدل بالاشتراك
بحسب الاطلاق لا بحسب الوضع فتناول الحقيقة والمجاز وبان به اشتراك المعنى اي يكون اللفظ
دالا على المعنى المشترك المتناول لتلك المعاني المختلفة سواء بطريق التواطؤ او بطريق التشكيك
وقد تخصص الاشتراك الوضعي وقد يتوهم من الشرح به ما يكون بطريق التواطؤ والفصل للمتقدم قوله
فان بعض هو الامور بالاضافة كما في الكون في المخصيص الزاحم وفي الحركة وفي كون الكل في
في الجزء وقد يقال الكون في الثلاثة الاولى بالاشتمال وما كون الخاص في العام وكذا كون الكل في الجزء فانظ

انه

انه بالاشتمال والكون في الزمان والامكان فبالظرفية ولا يخرج منه لخبر به عن مثل كون اللونية واما كون
اللونية الجزء الحقيقي في كله فلا يخرج بذلك اذ يصدق عليه انه لا يخرج منه ضرورة انه ليس مشابها للنفسه
وقد يقال تعريف الكون في الموضوع ما ذكره صادق في نفسه على كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام
والفعل بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون في شيء اذ لا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما
بقيد يتكلف كما لا يخفى فراد بعضهم قيدا آخر وقال هو الكون في شيء لا كجزء شايعا بالكليم ولا يصح مفارقته
عنه احترازا عنهما فتأمل قوله والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات
التسع ووجه الانحصار الاستقراء الناقص وانما قال والمشهور لانه قد خالف بعضهم فجعل المقولات
ثلثة الكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الناقصة وبعضهم جعلها اربعا فقال الحركة مقولة برأسها
قوله ويمنعهان الاضافة اه وافاد الفاضل المحشي ان هذا الحق الرسم المذكور ويتحصل عنده الاوجه
الاضافة احد الاجناس العالية ولا رسم تاما على ما هو المشهور يعني فلا اشتهر ان المقولات
اجناس عالية للعقل فلا يجد ولا يرسم رسما تاما والا يلزم ان يكون لها جنس لكثرتها فذلك المشهور
ان كونها اجناسا عالية لم يثبت وكان انشاره حقيقة بوجه آخر وان المشهور عدم تحديد الاجناس
العالية لكنه مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية فتدبر قوله
وليس كل نسبة اضافة اه فظهر ان الاضافة مباينة لسائر النسب لا جنس لها كما ذعم بعضهم
واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها اه قيل الوحدة امر عدمي فلا يرد النقض به اصلا والنقطة
من مقولة الكيف ورد بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة والنقطة خارجة عنها ويمكن ان يقال انها
مندرجة في الكيفيات المختصة بالكيفيات قوله والحق اي العرض ليس بجنس لها ومحصوله ان العرض
ليس ذاتيا لهذه الاجناس والا لكان بين الثبوت لها لان ذاتي الشيء بين الثبوت له لكن العرض
ليس بين الثبوت لها فلا يكون ذاتيا ولا جنسا لها ويرد عليه ان الذاتي انما يكون بين الثبوت اذا
كان ما له معقولا بالكنه وهو ممنوع قوله اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض وذهب طائفة
من القدماء الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بان حرارة النار ورائحة المسك مثلا تنتقل
الى ما يجاورها ان روائح المسك وغيره ظاهران الحاصل فيما يجاورها وهو شخص آخر من الروائح والرائحة حادثة
الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة ويفيض من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب

عقيب الاستعداد اذا حصل التجادلة قوله واحتجوا عليه بان المقتضى آه وفيه تامل لانه ان اراد به المقتضى
التامة فلا يلايم قوله ويكون الموضوع من جملة المشخصات وان اريد به المقتضى فى الجملة فلا وجه بقوله
ولا الحصر انواعها فى اشخاصها والاستغناء عن الموضوع لانه فى وجوده وتشخصه مكتف آه الموضوع
وذلك لانه معلوم انه انى وجوده مكتف لوجوده فى ان يكون المقتضى لتشخصه امرا مبانيا يلزم استغناء
عن الموضوع ويحتمل اجمالا امر وجا ان يكون المعنى الوض على ذلك التقدير شئ عن الموضوع لان استناده فى
وجوده عنها وهو الى الوجود فالانتقاء فى الوجود يستلزم الافتقار فى التشخص وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولا يخفى عليك انه لو قيل لو لم يكن المقتضى لتشخص العرض موضوعه او ما حل موضوعه
بل شيئا غيرها يستلزم استغناء العرض عن الموضوع لكان اخصر واحسن اذ لا يتجه عليه اذ لا نظر
فى عرض ينحصر نوعه فى تشخصه وانه يجوز ان يكون تشخصه بهوية الخاصة او بحاصل فيها الى محلها وعلى التقدير
يفتقر الى تشخصه الموضوع اما على التقدير الاول فقط واما على التقدير الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك
الحال فى محل العرض فنقول العلة الى المحل دفعا للدور والتسلسل فلا يصح الانتقال عنها وذلك لان
الشئ المنتقل من محل الى آخر يجب ان يكون باقيا بتشخصه فانه معلوم بالفروض واذا كان تشخص العرض
بمحله امتنع بقائه بتشخصه عند انتقاله عن ذلك المحل فلا يمكن انتقاله عنه قطعا وقوله لانه اذا كان الموضوع
مخصصا له فاحوجه من دليل آخر ومنها الوض يحتاج الى محله بالفروض فمحله المحتاج اليه اما معين فلانها
فموجود واما غير معين فهو ليس بموجود لان كل موجود معين مطلق فيلزم ان لا يعرض العرض فى
الخارج لانتفاء المحتاج اليه فيه او ان يكون ما ليس بموجود محلا للموجود هذا الدليل مع انه جاز فى
الجسم بالنسبة الى الحيز يرد عليه انه غير مفيد لانه لم يفرد به التعين لا يمنع انه يعسر فيه علم
التعين حتى لزم عدم وجوده والفرق بينهما ظ اذ الاول اعم من الثانى وفيه تامل قوله وهذا الاحتياج
الجسم فى احتياجه الى الحيز هذا دفع لما يتوهم ان نسبة الاعراض الى المحل كنسبة الاجسام الى الاحياز
لما ثبت انشغال امتناع الانتقال عن الاعراض يلزم ان يكون المحال كذلك فى الاجسام ووجه دفعه ان
الجسم المتشخص غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى حيزه المعين فانه قد ينتقل من حيز الى آخر مع
انه هو الموجود المتشخص بعينه والظاهر من عبارة الشرح ان الجسم لا يحتاج فى وجوده وتشخصه الى المطلق
الحيز ايضا بل يحتاج اليه فى كونه متحيزا واعترض عليه بان الجسم المتشخص لا يتصور وجوده الا فى حيز ما



طرق علم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده وتشخصه الى مطلق الحيز اقول هذا الاعتراض غير متوجه على التاثير
بان الحيز هو السطح الباطن فتامل وجه فذلك لان المتبوع لا يكون الا جوهرا والمشهور ان هذا
وجه مستدل وذلك لانهم قالوا منع القيام التبعية فى التحيز والمتبوع فى التحيز يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشئ تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات فى الجوهر لا غير فكان مراد الشارح ذلك
وجه يلزم ان يكون حصول كل منهما فى الآخر تبعا لحصول الآخر فيه الظ ان لفظ فى الآخر وقع
سهوا بدل لفظ فى الحيز كالايخفى ويمكن ان يقال مراده يلزم المحال توقف حصول كل منهما فى
الآخر على حصول فيه فيه اى حصول كل منهما فى الآخر انما يتوقف على حصول الآخر فى نفسه لا على حصوله
فيه الذى يتوقع على حصوله فى نفسه فلازم له وقد يتوهم ان المقصود يلزم توقف حصول كل منهما فى الآخر
الا ان كان ذلك الآخر عرضا ولا فرق بين حصول الوض فى نفسه وبين حصوله فى محله كما قيل حتى
اليه لفظ فيه وفيه بعد السامعة على ما قيل ان اللازم ح ان يتوقف حصول كل منهما فى الآخر
الى وجوده له على حصول الآخر اى وجوده الذاتى ولا استحالة فيه نعم لو اكتفى تقديم المحل على الحال
وفيه يلزم تقدم كل منهما فى الآخر لاجل حصول الآخر فى الحيز حتى يحصل بواسطته له الحصول فى الحيز
وهذا مع ركاكته ليس من الردى بشئ بالرجوع الى الحق حينئذ وجه وان كان الثانى يلزم الترجيح
بلا مرجح هذا لازم قطعا سواء كان ذلك الغير الثابت جوهرا او عرضا وعلى تقدير كونه عرضا لابد
من الانتهاء الى موصوف فيقوم به منع الاعراض فتامل وجه فان الحركة هى المنعوت بالسرعة
والبطء دون الجسم اى الحركة يوصف بهما حقيقة بالذات كما يقال حركة سريعة وبطيئة ولا يوصف
الجسم بهما كذلك فعلم انهما حالان فى الحركة دون الجسم والجواب انهما من الامور النسبية الاعتبارية
ولذلك يختلف حال الحركة فيهما بالاضافة ولا نزاع فى قيام الامور الاعتبارية بالاعراض وانما
النزاع فى قيام العرض الموجود بالعرض قوله منع الشيخ ابو الحسن الاشعرى بقاء الاعراض وبقاؤه
عنده عبارة عن تجدد الامثال بارادة القدرة ولما ذهب الى ذلك لان علة الاحتياج الى المؤثر
عنده هو الحدوث ولا حدوث حال البقاء فيلزم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع المؤثر
فدفع ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو الموصوف بالعرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر
ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرط فلا استغناء اصلا وفيه ان

ان قاعدة الاشعرى اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء فعلى هذا ما ذكره من انه يذهب فى الدفع يلزم عدم
اسناد الجوهر بالذات حال بقائه تعا فتدبر قوله وان اللازم على ما ذكره ان يذهب الى عدم بقاء العرض هو
شرط البقاء الجوهر لا الى عدم بقاء العرض مطلق ويمكن العذر عن الاول بان القاعدة اسناد جميع الممكن
الى الله بالذات فى حدوث وحدوثه لا مطلق وعن الثانى بانه لما تقرر من انواع الجوهر واشخاصها
وتعين ان من عرض بقاء شرط البقاء اى جوهر هو يحتمل ان يكون ما كل عرض بعرض شرطا لجوهر فاذهب
اليه عدم بقاء عرض مطلق قوله واللازم ظ البطلان بل بشهادة الحس لانه قبل الزوال كان ممكن
والا لما كان موجودا قوله لا وجه الضد الصادر على المحل آه وايضا الدفع اسهل من الدفع
لان فى الراجع استقرار وثبات لا يكون فى الواقع وفيه انه يجوز ان يكون الدافع اقوى لحدوثه وقرب
من السبب فتأمل قوله فان شرط وجود العرض الزائل العرض اللازم ليلزم التسلسل لان الشرط الذى
هو العرض يكون زواله بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا بان يكون عدم العرض تقتضيه
ذات العرض بعد ازمنه وقولكم لو زال بنفسه لكان ممكنا ممتنع وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلق
واما اذا اقتضاه فى الزمان الثالث او الرابع فلا ولو صح ذلك لان العرض السيال نقيض القديم
لعدم الوجود لا مطلقا قوله قلنا الالزام مشترك آه وفيه اشارة الى انه يمكن ان يقال للاشعرى لو
صح ذلك الدليل لزم ان لا يوجد العرض لانه لو وجد يعدم عقيب الوجود اما بنفسه الى آخر ما ذكره فما هو
جوابه فهو جواب قوله وهو ظ بان ذلك العرض الزائل على محل آخر هو احتمال بعيد لا يخفى على احد
نعم يمكن ان يكون الزاما للاشعرى فانه قايل بقدرة الله تعا على جميع الاشياء فيجوز ان يخلق ضدا
وان كان فى محل آخر مستلزما لزوال ضد آخر قوله وهو انتفاء شرط هو عرض يعنى ان ما ذكره من ان شرط
وجود العرض الزائل الجوهر ثم لما لا يجوز ان يكون عرضا غير مستمر الوجود فيتم عدمه لذاته بزوال
العرض الباقى وايضا يجوز ان يكون شرط وجود العرض القار جوهرا وشرط الجوهر عرضا غير قار
فلا يلزم الدور قوله يمكن السلام بالوجه الثانى اه هذا يصح ان يكون نقضا اجماليا بدليل الاشعرى مثل
ان يقول يجوز زوال الجوهر اما بان يخلق الله تعا فيه عرضا منافيا لبقائه او بان لا يخلق ما يلزم من
الجوهر من الاعراض فزوال بانعدام لازمه بخلاف العرض فانه لا يجوز قيام العرض بالعرض حتى يمكن
زواله باحد اقول وبالله التوفيق اذا جوز زوال الجوهر باحد ضدين الاحتمالين يلزم ان يجوز زوال

الوض

العرض الباقى لزوال محله الذى هو الجوهر فلا يتم الدليل المعقول عليه قوله ان العرض الواحد بالشخص
له علة مستقلة يكون موضوعه جزء لها وايضا تشخص العرض اما بالموضوع او به مع غيره وعلى التقديرين
لو قام العرض الواحد بالشخص بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك
العرض قوله اى الاضافات المتشابهات المتفقة فى الحقيقة النوعية كالجواهر قايم بالمجاور
والقرب بالمتقاربين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف الاضافات المختلفة كالابوة
والبنوة فانه لا يشتبه على احد فيهما متغايران بالشخص بل بالنوع فاعيانى بالاب والابن واستدلوا
على ما زعموا بان المضايفين ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر
فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ترتبط بينهما ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بالاضافات المختلفة
فان المتضايفين بهما يقوم بكل منهما اضافة على حدة مع وجود الارتباط بينهما وقال صاحب الحقائق
والحق انهما مثلا ان قرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان تشاركا فى الحقيقة
النوعية قال ابو هاشم التأليف عرض واحد قايم بجوهرين اى بكل واحد منهما لا بمجموعهما من حيث هو
مجموع والا لم يكن المحل متعددا لكن الحق هو الآخر وما زعمه بط بلا خفاء قوله لان التأليف لو لم بجوهرين
لما امتنع الجوهر اه يعنى ان علة صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم هو التأليف لا غير اذ لم يحصل عند
اجتماعها وضرورة تماسها امر غيره معلوم ان موجب صعوبة الانفكاك لا يكون متعددا فاذن
التأليف عرض موجود واحد قايم بجوهرين لكن ينبغى ان يتأمل فى ايجاب التأليف صعوبة الانفكاك
على يستلزم قيامه لكل من الاجزاء والظ ان التأليف يوجب عسر الانفكاك اذ قام بجميع الاجزاء فتأمل
لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث لان عدم الكل يستلزم عدم
الحال وبداهة كلا من الجواهر الثلثة لما فرض محلا مستقلا للتأليف فلا يلزم انعدام احدهما يستلزم
انعدام التأليف بل هو حاصل فى محله المستقلتين واما الجواب الذى ذكره صاحب المواقف وهو ان
التأليف الذى بين الاثنين غير التأليف الذى بين الثلثة والذى ينعدم بعدم واحد من الثلثة هو
التأليف الحاصل القايم بالثلثة وان التأليف القايم بالاثنين فلا يلزم ح انعدام الثالث منهما ففيه
ان الظ ان مراد ابى هاشم التأليف الواحد الشخص الذى يقوم بجوهرين لا يقوم بثلثة جواهر ولا
يقوم عليه ما ذكر كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يحدث بالتأليف بين الجوهرين الباقيين
حال انعدام التأليف القايم بالجواهر الثلثة بانعدام احدهما
والانصاف ان ما ذكرنا اولا اقرب
تمت بعون الله تعالى



